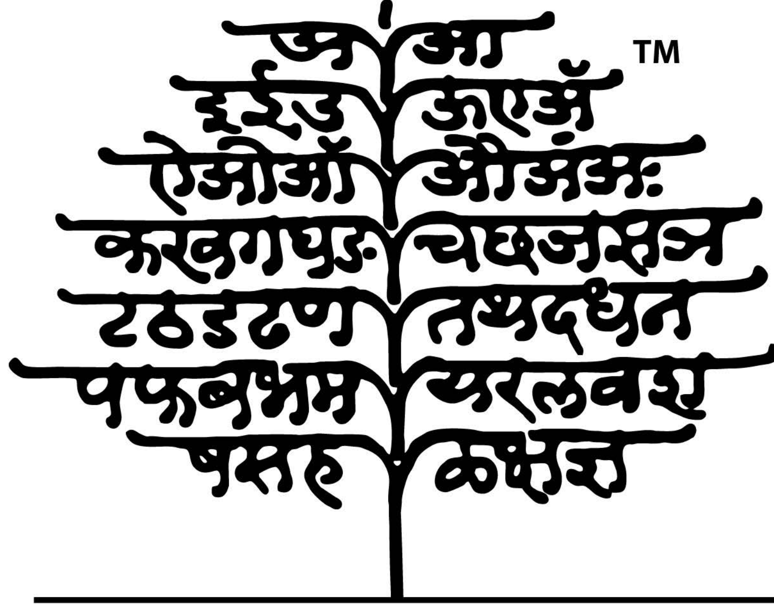
नवभारत

वर्ष ५० । अंक ५-६ । मार्च-एप्रिल १९९७

अनुक्रमणिका







मराठीचा विकास : महाराष्ट्राचा विकास

राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत

अनुक्रमणिका



मराठीचा विकास : महाराष्ट्राचा विकास
राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत



द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई



नोंदणी क्रं. एफ.१६०९४(मुंबई)





महाराष्ट्र शासन

मराठी भाषा विभाग

राज्य मराठी विकास संस्था

एल्फिन्स्टन तांत्रिक विद्यालय, ३, महापालिका मार्ग,

धोबीतलाव, मुंबई – ४००००१ दूरध्वनी : (०२२) २२६३१३२५ / २२६५३९६६

संकेतस्थळ https://rmvs.marathi.gov.in इ-पत्ता rmvs_mumbai@yahoo.com

निवेदन

राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई ही महाराष्ट्र शासनाने स्थापन केलेली स्वायत्त संस्था आहे. मराठी भाषा विभागाच्या पत्राप्रमाणे (संदर्भ क्र. मसंस २०१६/प्र.क्र.११५/२०१६/भाषा-२, दि. ३ जानेवारी, २०१७) राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे '**महाराष्ट्रातील मराठी संशोधन मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य योजना**' कार्यान्वित करण्यात आली असून या योजनेअंतर्गत महाराष्ट्रातील मराठी भाषा, साहित्य व संस्कृती वृद्धिंगत होण्यासाठी काम करणाऱ्या महाराष्ट्रातील मान्यताप्राप्त मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य करण्यात येते.

सदर प्रकल्पांतर्गत प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांना राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे नवभारत मासिकांचे ऑक्टोबर १९४७ ते सप्टेंबर २०१७ पर्यंतच्या अंकांचे संगणकीकरण करून ते सार्वजनिकरीत्या आणि विनामूल्य उपलब्ध करून देण्यासाठी अर्थसाहाय्य करण्यात आले होते. याअंतर्गत सदर अंकांचे संगणकीकरण करण्यात आले असून **प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांनी हे अंक जतन केलेले असल्यामुळेच आपल्याला संगणकीय स्वरूपात उपलब्ध होत आहेत.**

या अंकांच्या पीडीएफ प्रती आपण विनामूल्य उतरवून घेऊ शकता. असे करताना खालील सूचना लक्षात घेऊन त्यांचे पालन करावे.

१. सदर ग्रंथांच्या पीडीएफ प्रती या वैयक्तिक वापरासाठी विनामूल्य उतरवून घेता येतील तसेच इतरांनाही विनामूल्य देता येतील. पण कोणत्याही कारणासाठी त्याचा व्यावसायिक वापर करता येणार नाही.
२. सदर ग्रंथांचे दुवे इतरांना देताना त्यासाठी कोणतीही रक्कम आकारता येणार नाही.
३. पीडीएफ प्रतींवर असलेली राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांची मुद्रा आपणास काढता येणार नाही.
४. आपल्या अभ्यासासाठी, संशोधनासाठी या सामग्रीचा उपयोग करताना आपण योग्य तो श्रेयनिर्देश केला पाहिजे.

वरील अटींचा भंग झालेला आढळल्यास कायदेशीर कारवाई करण्यात येईल.

स्पष्टीकरण : सदर सामग्री ही केवळ ऐतिहासिक दस्तऐवज म्हणून उपलब्ध करण्यात आली असून या सामग्रीतून व्यक्त होणारी मते, विचारसरणी इ. त्या त्या लेखक, संपादक इ. कर्त्यांची आहे. त्यांपैकी कोणतेही मत, विचारसरणी इ. यांचा पुरस्कार महाराष्ट्र शासन, मराठी भाषा विभाग, राज्य मराठी विकास संस्था व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांपैकी कुणीही करत नसून त्या त्या मताचे वा विचारसरणीचे दायित्व उपरोक्त विभागांवर असणार नाही.

अनुक्रमणिका

प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई संचालित मासिक

नवभारत

वर्ष ५० । अंक ६-७ । मार्च-एप्रिल १९९७
माघ-फाल्गुन, शके १९१८ आणि चैत्र, शके १९१९
किंमत रु. ३०/-
वार्षिक वर्गणी रु. १६०/-

*नवभारत*ची भूमिका*

मानवाच्या व मानवसंस्कृतीच्या विकासास व उन्नतीस पोषक होईल अशा प्रकारे महाराष्ट्रीय जीवनाचा व संस्कृतीचा विकास करणे, हे या मासिकाचे ध्येय व उद्दिष्ट आहे.

ध्येयप्रवण व्यक्तींनी स्वोन्नतीच्या हेतुपूर्तीसाठी जे आपले सांस्कृतिक मूल्यमापन ठरविलेले असेल, उच्च वातावरणातील जो अभिजात अनुभव स्वतःच्या साधनेने संगृहीत केलेला असेल, त्याचे दिग्दर्शन हेच संस्कृतिपोषक वाङ्मय होऊ शकते, असा संचालक व संपादक-मंडळ यांचा विश्वास आहे.

या मासिकात येणाऱ्या लेखांत कोणत्याही विशिष्ट मताचा, वादाचा, पक्षाचा किंवा पंथाचा प्रचार करण्याचा हेतू नाही.

संचालक व संपादक-मंडळातील सर्व व्यक्ती यांचेही सर्व विषयांत मतैक्य आहे, असे नाही. मानवी जीवनविषयक व सांस्कृतिक मूल्यांसंबंधी सदृश अशा दृष्टिकोणानेच त्यांना एकत्र आणले आहे. तथापि प्रत्येकाचे व्यक्तिवैशिष्ट्य व विचारस्वातंत्र्य यांचा विनाश न होता विकास व्हावा या दृष्टीनेच त्यांचे सहकार्य राहील. प्रत्येक व्यक्ती आपल्या नावाने प्रसिद्ध होणाऱ्या लेखाबद्दलच जबाबदार राहील.

मासिकात प्रसिद्ध होणाऱ्या प्रत्येक लिखाणात सत्यनिष्ठा, संयम आणि सहिष्णुता असतील अशी काळजी घेतली जाईल.

* **नवभारत**, ऑक्टोबर, १९४७, वर्ष १ ले, अंक १ मधील कै. शंकरराव देव यांच्या 'संचालकांचे मनोगत' मधून.

संपादकीय पत्रव्यवहार :
वसंत पळशीकर
कार्यकारी संपादक, *नवभारत* मासिक,
द्वारा : प्राज्ञपाठशाळामंडळ,
वाई – ४१२ ८०३ (जि. सातारा).

व्यवस्थापकीय पत्रव्यवहार :
श्री.ग. दीक्षित
व्यवस्थापक, *नवभारत* मासिक,
द्वारा : प्राज्ञपाठशाळामंडळ, ३१५ गंगापुरी,
वाई – ४१२ ८०३ (जि. सातारा)



अनुक्रमणिका



लेखक-परिचय

❖ **रा.ना. दांडेकर** : आंतरराष्ट्रीय कीर्तीचे ज्येष्ठ प्राच्यविद्या पंडित; पुणे येथील सुविख्यात डॉ. रा.गो. भांडारकर ओरिएंटल रिसर्च इंस्टिट्यूट या प्राच्यविद्येच्या क्षेत्रातील अग्रगण्य संशोधन संस्थेचे अनोक वर्षांपासून अध्वर्यू. **पत्ता** : भांडारकर ओरिएंटल रिसर्च इंस्टिट्यूट, पुणे ४११ ००४.

❖ **वसंत पळशीकर** : *नवभारत* मासिकाच्या संपादनात सहभाग. **पत्ता** : १५० गंगापुरी, वाई ४१२ ८०३ (जि. सातारा)

❖ **श्रीनिवास दीक्षित** : तत्त्वज्ञान विषयाचे भूतपूर्व ज्येष्ठ प्राध्यापक; *भारतीय तत्त्वज्ञान, नीतिमीमांसा* आदि ग्रंथांचे कर्ते. **पत्ता** : २१ आयडियल सोसायटी, सागरमाळ, कोल्हापूर ४१६ ००८.

❖ **विजया राजाध्यक्ष** : श्रीमती नाथीबाई ठाकरसी महिला विश्वविद्यालयामध्ये मराठी विषयाच्या विभाग प्रमुख; कथालेखन व साहित्य समीक्षा; कविवर्य बा.सी. मर्ढेकर यांच्या कवितेवरील द्विखंडात्मक समीक्षा ग्रंथ हे अलीकडील नावाजले गेलेले लेखन. **पत्ता** : साहित्य सहवास, वांद्रे (पूर्व), मुंबई ४०० ०५१.

❖ **मे.पुं. रेगे** : तत्त्वज्ञान विषयाचे भूतपूर्व ज्येष्ठ प्राध्यापक; प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई, आणि मराठी विश्वकोश निर्मिती मंडळ, मुंबई चे अध्यक्ष; *पाश्चात्य नीतिशास्त्राचा इतिहास* व इतर ग्रंथांचे कर्ते. **पत्ता** : 'रागिणी', साहित्य सहवास, वांद्रे (पूर्व), मुंबई ४०० ०५१.

❖ **विश्वनाथ खैरे** : केंद्रीय शासनांतर्गत सार्वजनिक बांधकाम खात्यातील सेवानिवृत्त अभियंते; संस्कृत-मराठी-तमिळ या भाषांच्या आंतरसंबंधांचा विशेष अभ्यास; एका आगळ्यावेगळ्या दृष्टीने प्राचीन मिथ्यकथा, महाकाव्ये-पुराणे, प्राचीन भारतीय संस्कृती व परंपरा यांचा अभ्यास; *एकलव्य*, *युरेका* (दोन्ही नाटके), *भारतीय मिथ्यांचा मागोवा*, *वेदातील गाणी*, *ज्ञानेश्वरांचे चमत्कार* इत्यादी ग्रंथांचे कर्ते. **पत्ता** : ३७४ सिंध सोसायटी, पुणे ४११ ००७.

❖ **गिरीश कर्नाड** : सुप्रसिद्ध कन्नड नाटककार, अभिनेते व चित्रपट दिग्दर्शक; पद्मश्री (१९७४), पद्मभूषण (१९९२) या सन्मानांनी गौरव; *तुघलक*, *हयवदन*, *नागमंडळ* इत्यादी गाजलेल्या नाटकांचे कर्ते. श्री. यू.आर. अनंतमूर्ती यांच्या *संस्कार* कादंबरीवर आधारित चित्रपटाची पटकथा लिहून, चित्रपटात भूमिकाही केली व त्याचे दिग्दर्शनही केले. **पत्ता** : ६९७ फिफ्टिन्थ क्रॉस रोड, जे.पी. नगर फेज II, बंगलोर ५६० ०७८.

❖ **रंगनाथ पठारे** : संगमनेर (जि. अहमदनगर) येथील महाविद्यालयात भौतिकीचे प्राध्यापक; मराठी भाषेतील एक आघाडीचे कादंबरीकार; *ताम्रपट, दुःखाचे श्वापद* या अलीकडील गाजलेल्या कादंबऱ्या; समाजस्थिती, वाङ्मयीन संस्कृती व चळवळी, साहित्यसमीक्षा यावरील लेख-भाषणे यांचा संग्रह *सत्त्वाची भाषा* अलीकडेच प्रसिद्ध. **पत्ता** : 'रथ', समता सोसायटी, संगमनेर, (जि. अहमदनगर).

❖ **यशवंत सुमंत** : राज्यशास्त्राचे प्राध्यापक, पुणे विद्यापीठ, पुणे; '*महाराष्ट्रातील जातिसंस्थाविषयक विचार*' या ग्रंथाचे संपादन; विपुल निबंध लेखन. **पत्ता** : ३ परिचित अपार्टमेंट्स, १२ गणंजय सोसायटी, कोथरूड, पुणे ४११ ०२९.

नवभारत

अ नु क्र म

लेख

गीतासार
– रा.ना. दांडेकर ... १

महात्मा फुले यांची शिकवण : आज-उद्याच्या संदर्भात
– वसंत पळशीकर ... ६

चार्वाक : पुनर्भेट (१)
– श्रीनिवास दीक्षित ... २१

वनवास : प्रकाश नारायण संत
– विजया राजाध्यक्ष ... ३८

प्राचीन ग्रीक तत्त्वज्ञान (११) डेमॉक्रायटस (उत्तरार्ध)
– मे.पुं. रेगे ... ४४

टीकाटिप्पणी

वैदिक संस्कृतीचा विचार
– विश्वनाथ खैरे ... ६२

विशेष विभाग

विचारवंत आणि समाज ... ६९

बुद्धिवादाची मूल्यनिष्ठा व बांधिलकी
– गिरीश कर्नाड (अनु. : सरोज देशपांडे) ... ७०

लेखक आणि समाज
– रंगनाथ पठारे ... ७६

विचारवंत आणि समाज
– वसंत पळशीकर ... ८५

मराठी वैचारिक साहित्य : प्रेरणा आणि स्वरूप
– यशवंत सुमंत ... ९५

अनुक्रमणिका





गीतासार

रा.ना. दांडेकर

मी मूळचा सातारचा. माझा जन्म साताऱ्यातच झाला. माझे वडील येथे वकिली करीत असत. चिमणपुरा पेठेत आमचे वडिलोपार्जित घर आहे, पण हल्ली तेथे दांडेकर कुटुंबीयांपैकी कोणीही राहात नाही. मॅट्रिकपर्यंतचे माझे शिक्षण सातारा येथेच झाले – सुरवातीस म्युनिसिपालिटीच्या तीन नंबरच्या मराठी शाळेत, व पुढे सातारा सरकारी हायस्कूलमध्ये. माझ्या आईवडिलांची सर्व हयात सातारा येथेच गेली. त्यामुळे कॉलेजमध्ये गेल्यावर, व त्यानंतर प्राध्यापकाची नोकरी करीत असतानाही, सुट्टीत मी साताऱ्यास आईवडिलांकडे येत असे. पण नंतर माझ्या कामाचा व्याप फार वाढल्यामुळे माझे सातारला येणे खूपच कमी झाले. गेली पन्नास वर्षे तर माझा सातारशी संबंध पूर्णपणे तुटला आहे. पण वयाच्या सोळाव्या वर्षापर्यंत, व पुढेही, साताऱ्याने माझ्यावर जे संस्कार केले ते मला खरोखर अमोल वाटतात. त्या संस्कारांनीच माझ्या जीवनाचा भक्कम बौद्धिक, व विशेषतः नैतिक, पाया घातला अशी माझी श्रद्धा आहे. मी पेशाने अध्यापक आहे. हल्लीच्या शिक्षणाच्या परिस्थितीबद्दल मी जेव्हा् विचार करतो तेव्हा मला नेहमी असे वाटत आले आहे की, या शिक्षणाने मनुष्य सामान्यपणे अधिकाधिक ज्ञानी – सुविद्य – होत आहे, पण दुर्दैवाने तो खऱ्या अर्थाने सुसंस्कृत होत नाही. बुद्धीवर संस्कार झाले की ज्ञान निर्माण होते; आत्म्यावर संस्कार झाले की शील (Character) निर्माण होते; आणि शीलप्रभावित ज्ञानातून खरी संस्कृती निर्माण होते. हा धडा मी साताऱ्यातच शिकलो. साताऱ्याचे हे ऋण शब्दांनी व्यक्त करता येण्यासारखे नाही. माझी एकच खंत आहे – ती म्हणजे मला प्रत्यक्षपणे साताऱ्याची काहीच सेवा करता आली नाही. त्यामुळे आज येथे केला गेलेला माझा सत्कार मी मोठ्या संकोचाने स्वीकारीत आहे.

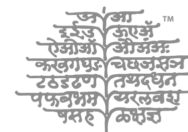
खरे तर हा सत्कार आहे असे मी समजतच नाही. सातारकरांनी – म्हणजेच माझ्या कुटुंबीयांनी – केलेले हे घरगुती स्वरूपाचे, प्रेमळ भावनांनी ओथंबलेले, कौतुक आहे. कुटुंबातल्या लहान मुलाचेच तेवढे कौतुक करावे, माझ्यासारख्या वृद्ध व्यक्तीचे करू नये, असे कोणी सांगितले आहे? शिवाय, वृद्धावस्था ही दुसरी शैशवावस्था आहे असे म्हणतातच की! तेव्हा कृतज्ञता, आभार वगैरेच्या औपचारिक भानगडीत मी पडत नाही. एक आश्वासन मात्र मी देऊ इच्छितो. आजच्या या प्रेमळ कौतुकाबद्दल सातारकरांना पुढे पश्चात्ताप करावा लागणार नाही किंवा खेद वाटणार नाही यासाठी मी सतत दक्ष राहीन.

आजच्या या समारंभामुळे मला, आणखी एक कारणासाठी, आनंद वाटत आहे. साताऱ्याच्या एका उद्योगी, तत्त्वनिष्ठ, निःस्वार्थी, स्वाभिमानी नागरिकासंबंधीची माझी स्नेहपूर्ण आदराची भावना व्यक्त करण्याची संधी मला मिळत आहे. बन्याबापूंनी नगरसेवेचा व तदनुषंगाने राष्ट्रसेवेचा एक अभिनंदनीय व अनुकरणीय आदर्श घालून दिलेला आहे एवढेच मी या प्रसंगी म्हणतो. आणि, त्यांना उदंड सुख, शांती, समाधान लाभो असे मनःपूर्वक चिंतून, आता मला काय सांगावयाचे आहे त्याकडे वळतो.

---

* साताऱ्यातील रा.ना. गोडबोले सार्वजनिक ट्रस्टतर्फे आणि सातारा जिल्ह्यातील नागरिकांच्यावतीने आंतरराष्ट्रीय कीर्तीचे ज्येष्ठ प्राच्यविद्या पंडित डॉ. रा.ना. दांडेकर यांना १९९६ सालचा 'सातारा भूषण' हा पुरस्कार जानेवारी १९९७ रोजी प्रदान केला गेला. त्या प्रसंगी डॉ. दांडेकर यांनी केलेले सत्काराच्या स्वीकाराचे भाषण आम्ही येथे प्रसिद्ध करीत आहोत. याच विषयावर डॉ. दांडेकर यांचा लेख मराठी भाषेत *प्रसन्नपारिजात* या कवीश्वर गौरवग्रंथात (१९९०) व इंग्रजी भाषेत (अनुवाद स्वरूपात) प्रथम 'हिंदू मिशन्स जर्नल ऑफ स्टडीज इन धि भगवद्‌गीता' या संशोधन पत्रिकेमध्ये (खंड ११-१४, १९९१-९४) व अलीकडे जरा विस्ताराने व अधिक पदटीपा घालून *आर.एन. दांडेकर, सिलेक्ट राइटिंग्ज*, खंड ५, (प्रकाशक : भांडारकर ओरिएंटल रिसर्च इंस्टिस्ट्यूट) मध्ये प्रसिद्ध झाला आहे – *संपादक*

अनुक्रमणिका





भगवद्‌गीतेचे सार अगदी थोडक्यात सांगता येईल का, असा प्रश्न मला वेळोवेळी विचारला जातो. अद्वैत वेदान्तासंबंधी एक श्लोक सुप्रसिद्ध आहे. तो श्लोक असा :

श्लोकार्धेन प्रवक्ष्यामि यदुक्तं ग्रन्थकोटिभिः ।
ब्रह्म सत्यं जगन्मिथ्या जीवो ब्रह्मैव नापरः ।।

याच धर्तीवर गीतेसंबंधी मी एक श्लोक रचला आहे. आणि वर उल्लेखिलेल्या प्रश्नाचे उत्तर म्हणून मी तो श्लोक सांगत असतो. माझा श्लोक असा :

श्लोकार्धेन प्रवक्ष्यामि गीतासारं प्रचोदकम् ।
तस्मादसक्तः सततं कार्यं कर्म समाचरं ।।

गीतेचे सार ज्या श्लोकार्धात सामावले आहे असे मला वाटते तो हा श्लोकार्ध म्हणजे गीतेच्या तिसऱ्या अध्यायातील एकोणिसाव्या श्लोकाचा पूर्वार्ध. भारतीय न्यायदर्शनात 'पदकृत्य' या नावाची एक टीकापद्धती आहे. एखाद्या वस्तूची किंवा संकल्पनेची व्याख्या केलेली असते, किंवा एखादे महत्त्वाचे विधान केलेले असते. त्या व्याख्येतील किंवा विधानातील प्रत्येक शब्द कसा प्रस्तुत, समुचितार्थ नाही व अपरिहार्य किंवा अवश्यंभावी आहे हे सांगून त्या व्याख्येचे किंवा विधानाचे प्रामाण्य सिद्ध करणाऱ्या पद्धतीला सामान्यपणे पदकृत्य असे म्हणतात. हीच पदकृत्यपद्धती मी गीतासाराच्या उपर्युक्त श्लोकार्धाच्या संदर्भात उपयोजीणार आहे.

गीतेचे वास्तव स्वरूप समजून घेण्यासाठी वाङ्मये-तिहासाच्या व धर्मेतिहासाच्या दृष्टींनी तिच्या उत्पत्तीची पृष्ठभूमी थोडक्यात समजून घेणे आवश्यक आहे. ज्या महाभारत या महाकाव्यात गीतेचा अन्तर्भाव झालेला आहे ते महाकाव्य संपूर्णतया एकाच वेळी व एकाच व्यक्तीने निर्माण केलेले नाही. विस्तृत कालखंडातील कवींच्या अनेक पिढ्यांचे कर्तृत्व त्यात प्रतिबिंबित झाले आहे. महाभारताचे चिकित्सक विश्लेषण केल्यास त्याच्या निर्मितीतील तीन अवस्था आपणांस प्रामुख्याने प्रतीत होतात. कुरुभरतांविषयीची वीरगीते सूतवाङ्मयात मौखिक परंपरेने दीर्घ काळापासून प्रचलित होती. त्यांतील बरीच वीरगीते मूलतः कुरुभरतांच्या कुलाचे प्रत्यक्ष वंशज असलेल्या कौरवांचा गौरव करणारी होती. पण पुढे पांडवांचे वर्चस्व वाढल्यामुळे त्या वीरगीतांवर पुनःसंस्कार करण्यात येऊन त्यांना पांडवांना अनुकूल असे स्वरूप देण्यात आले. महाभारतनिर्मितीच्या पहिल्या अवस्थेवर – जिला 'जय' असे नाव देण्यात आले आहे तिच्यावर – पांडवांचाच प्रभाव पडलेला दिसून येतो; आणि तो बराचसा कृत्रिम आहे हेही कळून येते. भारताच्या प्राचीन इतिहासाचा साकल्याने विचार केला तर पांडवांचा उदय हा काहीसा अचानकपणे व अनधिप्रवेशाने झालेला आहे असे दिसून येईल. पांडवांनी आपले वर्चस्व प्रस्थापित करण्यासाठी मुख्यतः तीन मार्गांचा अवलंब केला : (१) कौरवांच्यापेक्षा काहीशा वेगळ्या सामाजिक परिस्थितीत वाढलेले असताही कुरुवंशाशी नात्याचा अधिकार सांगण्यासाठी पंडुपत्नी कुंती व माद्री यांच्या उदरी पाच देवांपासून आपला जन्म झाल्याचा दावा; (२) कुरूंशी प्रथम मित्रभाव असलेल्या पण पुढे शत्रुभाव निर्माण झालेल्या पांचालांशी संधि; आणि (३) तिसरा सर्वांत महत्त्वाचा मार्ग म्हणजे नवीन उदयास आलेल्या कृष्णधर्माचे अनुयायित्व. याच कृष्णधर्माचा आणि त्या धर्माचा प्रवर्तक व पांडवांचा पाठिराखा कृष्ण याच्या व्यक्तिमत्त्वाचा प्रभाव महाभारताच्या विकासातील दुसऱ्या व सर्वांत महत्त्वाच्या अवस्थेवर (म्हणजेच 'भारता'वर) पडलेला आहे. हा प्रभाव इतक्या मूलगामी व सारभूत स्वरूपाचा आहे की, महाभारत हे संपूर्ण महाकाव्य केवळ कृष्णाचे दैवी माहात्म्य व त्याची धार्मिक-तात्त्वज्ञानिक शिकवण यांचा प्रसार करण्यासाठीच जणूकाही निर्माण करण्यात आले आहे असे वाटावे! महाभारताच्या या कृष्णाधिष्ठित अवस्थेचे एक उल्लेखनीय शक्तिस्थान म्हणजे गीता. महाभारताच्या विकासातील तिसरी व शेवटची पायरी म्हणजे

धर्मे चार्थे च कामे च मोक्षे च भरतर्षभ ।
यदिहास्ति तदन्यत्र यन्नेहास्ति न तत् क्वचित् ।।

ही प्रतिज्ञा सार्थ करण्यासाठी त्या महाकाव्यात प्रस्तुत-अप्रस्तुत अशा विविध विषयांचा समावेश करून त्याला एका महान ज्ञानकोशाचे स्वरूप दिले गेले तेव्हाची.

कृष्णधर्म हा एका अर्थी औपनिषद तत्त्वज्ञानाची प्रतिक्रिया म्हणून निर्माण झाला असे म्हणता येईल. औपनिषद कालात सामान्यपणे ऐहिक जीवनास गौण स्थान दिले गेले आहे. उपनिषदांनी – आणि काही स्वरूपात, बौद्ध धर्म व जैन धर्म यांनीही – असे प्रतिपादन केले होते की, अशाश्वत, अविद्योत्पन्न व जन्म-मरण-पुनर्जन्म-ग्रस्त अशा मानवी जीवनाच्या बंधनातून कर्मसंन्यासाच्या मार्गाने मुक्त होऊन शाश्वत सत्यात विलीन

होणे हेच मनुष्याचे एकमेव अंतिम उद्दिष्ट आहे. अशा मोक्षप्रधान संन्यासप्रवण विचाराच्या पुरस्कारामुळे साहजिकपणेच एकंदर सामाजिक जीवनावर मोठा अनिष्ट परिणाम होऊ लागला. या व्यक्तिकेंद्रित वस्तुस्थितीची कृष्णधर्माला तीव्रतेने जाणीव झाली, आणि त्या जाणीवेचा परिणाम म्हणून लोकसंग्रहाकडे मनुष्याने दुर्लक्ष करून चालणार नाही असा विचार ठामपणे पुढे मांडला गेला. लोकसंग्रह म्हणजे समाजाचे स्थैर्य, दृढैक्य आणि प्रगती. आणि या मूल्यांचाच पुरस्कार मनुष्याने आपल्या जीवनात स्वधर्मपालनाच्या द्वारा केला पाहिजे. कृष्णधर्माचा प्रमाणग्रंथ असलेल्या गीतेची हीच मुख्य शिकवण आहे. समाजाच्या निरनिराळ्या घटकांनी आपले नैतिक परस्परावलंबित्व – जे गीतेने 'यज्ञ' या संकल्पनेच्या उदात्तीकरणाने सुचविले आहे ते – ध्यानात घेऊन व तदनुसार आचरण करून समाज-धारणेस हातभार लावणे म्हणजेच त्या घटकांचे स्वधर्मपालन. त्या कालास अनुरूप म्हणून गीतेने, या संदर्भात, चातुर्वर्ण्य-व्यवस्थेचा आदर्श म्हणून उल्लेख केला आहे. चातुर्वर्ण्यव्यवस्था स्वधर्मपालनास दिशा देते व त्यास शिस्त लावते. कृष्णधर्माचे आणखी एक योगदान म्हणजे जटिल, यज्ञप्रधान, वैदिक कर्मकांडाचा त्याग करून त्याऐवजी समाजाच्या विविध घटकांत आध्यात्मिक समभाव निर्माण करणाऱ्या आणि सर्वांना सुलभ असलेल्या भक्तिमार्गाचा पुरस्कार. तसेच, कृष्णधर्माने विशिष्ट अशा एखाद्या दार्शनिक विचारप्रणालीचा अभिनिवेश बाळगून तिचा प्रचार केला नाही हेही लक्षात घेतले पाहिजे. या कृष्णधर्माची शिकवण हा महाभारतांतर्गत गीतेचा प्रमुख विषय आहे.

भगवद्‌गीता हा पद्धतशीरपणे रचलेला, बांधेसूद असा, धर्म-तत्त्वज्ञान-विषयक प्रबंध नाही. महाभारताच्या विकास-क्रमातील एका अवस्थेमध्ये, त्या महाकाव्याची लोकप्रियता लक्षात घेऊन त्याचा कृष्णधर्माच्या प्रचारासाठी उपयोग करून घेतला गेला. आणि, असा उपयोग करून घेतला जात असताना, महाभारताच्या त्या अवस्थेत गीतेला मध्यवर्ती स्थान दिले जाणे क्रमप्राप्तच ठरले. त्यामुळे गीतेला महाकाव्याचे अनेक गुणावगुण प्राप्त झाले. उदाहरणार्थ, गीतेच्या शिकवणीस उपोद्‌वलक अशी नाट्यमय पृष्ठभूमी कौरव-पांडव युद्धाच्या प्रारंभीच्या प्रसंगी उपलब्ध झाली. 'विधाना' पेक्षा अधिक परिणामकारक असे 'संवाद' हे माध्यम वापरता आले. आणि काव्याच्या सौंदर्याचे व जोशाचे एक विशेष परिमाण गीतेला मिळू शकले. पण, त्याबरोबरच, पुनरुक्ती, विषयाच्या मांडणीतील सुसूत्रतेचा व तार्किक सूक्ष्मतेचा अभाव, पारिभाषिक शब्दांच्या उपयोगाच्या बाबतीतील शैथिल्य, कृत्रिमपणा, व एक प्रकारचा विस्कळितपणा हे महाकाव्याचे स्वाभाविक दोषही गीतेला टाळता आले नाहीत.

आता, गीतासार म्हणून सांगितलेल्या श्लोकार्धाचे पदकृत्यात्मक थोडक्यात विवरण. त्या श्लोकार्धाचा प्रवर्तक आशय व आदेश 'कर्म-समाचर' या शब्दांनी व्यक्त केला गेला आहे. पण हा आदेश कृष्णाने अर्जुनावर केवळ आपल्या अधिकारत्वे लादलेला नाही. त्यासंबंधी निरनिराळ्या प्रकारचे युक्तिवाद त्याने केले आहेत, आणि त्या सर्वांचा निष्कर्ष म्हणून 'तू आपले विहित कर्म कर' असे अर्जुनाला सांगितले आहे. वरील श्लोकार्धातील 'तस्मात्' या शब्दाने हेच सूचित केले गेले आहे. अर्थात, मागे सांगितल्याप्रमाणे, हे युक्तिवाद गीतेत एकत्र व सुसूत्रपणे आले नसून पुढेमागे व विस्कळितपणे आले आहेत.

कुरुक्षेत्राच्या रणांगणावर, युद्धारंभी कौरव आणि पांडव यांच्या सेनांच्या मध्ये आपला रथ आणण्यास अर्जुनाने कृष्णास जेव्हा सांगितले तेव्हाचे त्याचे वर्तन आत्मविश्वासपूर्ण, स्व-कर्तव्याची जाणीव असल्याचे दर्शविणारे व क्षत्रियास शोभेसे होते. परंतु, केवळ पाच श्लोकांच्या अंतराने, त्याच्या मनात, महाभारतात आतापर्यंत वर्णन केलेल्या त्याच्या स्वभावधर्माशी सर्वस्वी विसंगत असा विषाद अचानकपणे निर्माण झाला. आणि त्या विषादाच्या समर्थनार्थ त्याने, ज्याचे पुढे कृष्णाने काहीशा उपहासाने शहाणपणाच्या गोष्टी (प्रज्ञावाद) असे वर्णन केले आहे असे, वक्तव्य केले. अर्जुनाचे म्हणणे असे की, कोणाही मनुष्याची हत्या करणे हे पाप आहे. अर्जुनाच्या म्हणण्याचे निराकरण कृष्णाने, प्रथमतः, ज्याला अतिभौतिक-शास्त्रीय (metaphysical) म्हणता येईल अशा युक्तिवादाने केले आहे. मनुष्याचा आत्मा – म्हणजेच त्याच्या सनातन अस्तित्वाचे सारभूत मूलतत्त्व – अविनाशी आहे. नष्ट होते ते अशाश्वत भौतिक शरीर. आत्म्याने, जुन्या कपड्याप्रमाणे, जुने देह टाकून नवे देह धारण करणे हा निसर्गनियमच आहे व तो जगरहाटीसाठी अपरिहार्यही आहे. त्याबद्दल शोक करण्यात

काहीच अर्थ नाही. दुसरे असे की, युद्धात आपल्या हातून होणाऱ्या हत्येची जबावदारी आपल्यावरच आहे असे जे अर्जुनाला वाटते तेही प्रामादिक आहे. कारण अर्जुनाचा आत्मा – म्हणजेच 'खरा' अर्जुन – ती हत्या करीत नाही.

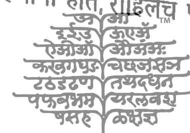
कृष्णाचा दुसरा – आणि गीतेच्या मुख्य शिकवणीच्या दृष्टीने अत्यंत मूलग्राही असा – युक्तिवाद नीतिशास्त्रीय (ethical) स्तरावरील आहे. जगातील सर्व व्यवहार त्यातील विविध घटकांच्या कर्तव्यवाटपावर व नैतिक परस्परावलंवित्वावर अवलंबून असतात. त्यासाठीच ज्ञ्गाच्या प्रारंभापासून यज्ञचक्रप्रवर्तन करण्यात आले आहे. मानवांनी देवांना यज्ञादि साधनांनी संतुष्ट करावयाचे, व त्याची परतफेड म्हणून देवांनी पर्जन्यादी वरदानाने मानवांवर अनुग्रह करावयाचा. वैश्विक जीवनातील याच नीतीचा अवलंब सामाजिक जीवनात मनुष्यांनी स्वधर्मपालनाच्या द्वारा करावयाचा असतो. समाजातील निरनिराळ्या घटकांच्या स्वधर्मपालनाच्या कर्तव्याला शिस्त लागावी – त्यात निश्चितता यावी – यासाठीच चातुर्वर्ण्याची निर्मिती केली गेली आहे. शौर्य, दक्षता, प्रशासनचातुर्य इत्यादी आपल्या गुणांनी लोकजीवन सुरक्षित व सुस्थितीत ठेवणे हा क्षत्रियांचा स्वधर्म, आणि, आवश्यक वाटेल तेव्हा, युद्धात शत्रूंचा निःपात करणे हे त्या स्वधर्माचेच एक अपरिहार्य अंग. युद्धात वैरी म्हणून समोर उभे असलेल्या कौरवांना मारल्यामुळे तुला पाप तर लागणार नाहीच, पण उलट स्वधर्मपालन केल्याचे श्रेष्ठ श्रेय तुला मिळेल, हा कृष्णाचा दुसरा युक्तिवाद होता.

कृष्णाचा तिसरा युक्तिवाद व्यावहारिक-आनुभविक (practical-empirical) स्वरूपाचा आणि अर्जुनाच्या बुद्धीपेक्षा भावनेला आवाहन करणारा आहे. भीतीने युद्धातून पळून जाण्याचे अधर्म्य कृत्य केल्याने आपल्या चारित्र्यास लागणारा डाग अर्जुनासारखा क्षत्रिय वीर कसा पुसून टाकणार होता? स्वाभिमानी माणसाला अकीर्ति मरणापेक्षाही दुःसह होते.

ऐन मोक्याच्या वेळी गलितधैर्य झालेल्या अर्जुनास युद्धप्रवण करण्यासाठी कृष्णाने इतरही काही मुद्दे पुढे मांडले आहेत. पण त्यांचा उल्लेख मी येथे करत नाही. कृष्णाचे विश्वरूपदर्शन हाही एक प्रकारचा अप्रत्यक्ष युक्तिवादच होता. त्याला argumentum ad baculum – दण्डयुक्तिवाद – असे तर्कशास्त्रात म्हणतात.

'कर्म' या संकल्पनेचा सर्वांगीण विचार करू लागल्यास मुख्यतः तीन प्रश्न उद्भवतात : 'कर्म का करावयाचे?', 'कोणते कर्म करावयाचे?', आणि 'कर्म कसे करावयाचे?' हे ते तीन प्रश्न. यांपैकी पहिल्या प्रश्नाचे उत्तर आतापर्यंतच्या विवेचनात आलेच आहे. लोकसंग्रहासाठी कर्म करणे हे आवश्यक आहे हे त्या विवेचनाचे मूलसूत्र. पण याचा अर्थ असा नाही की कोणाही व्यक्तीने कोणतेही कर्म करावे. गीतेचे सार सांगणाऱ्या श्लोकार्धात कर्माला 'कार्य' – म्हणजे काही विशिष्ट हेतूसाठी, काही विशिष्ट पद्धतीने, करावयास पाहिजे असे – हे विध्यर्थ (potential) विशेषण लावले आहे – ते अशा प्रकारचा गैरसमज दूर करण्यासाठीच. कर्ममार्गाला योग्य वळण व शिस्त लावण्यासाठी, समाजधारणेस आवश्यक असलेल्या कर्मांची समाजाच्या निरनिराळ्या घटकांमध्ये वाटणी करणे आणि अशी वाटणी केलेली कर्मे परस्परोपकारक होतील हे पाहणे अपरिहार्य ठरते. यासंबंधी गीतेने आचारविचारांची एक आदर्श योजना पुढे मांडली आहे. आणि ती म्हणजे चातुर्वर्ण्य. या चातुर्वर्ण्याचा आकृतिबंध आपण स्वतःच सृष्टीच्या अगदी प्रारंभी निर्माण केला असे कृष्णाने अर्जुनास सांगितले आहे. आणि, विशेष म्हणजे, तो आकृतिबंध निर्माण करताना आपण निरनिराळ्या प्रकारच्या मनुष्यांच्या निरनिराळ्या प्रवृत्तींची व क्षमतांची दखल घेतली असा दावाही त्याने केला आहे. समाजधारणेस आवश्यक अशी कर्मे स्थूलपणे निश्चित करून, ती, समाजाचे चार प्रमुख वर्ग कल्पून, त्या वर्गांना – म्हणजेच 'वर्णांना' – नेमून दिली आहेत. ही ठरवून दिलेली कर्मे म्हणजेच त्या वर्णांचे स्वधर्म. मनुष्याने आपले 'कार्य'कर्म या संदर्भातच निश्चित केले पाहिजे.

कृष्णाने अर्जुनाला " 'कार्य' कर्म समाचर" असा आदेश दिला. आणि त्याबरोबरच त्याने असेही सांगितले की, "सततं' कर्म समाचर". याचा उद्देश अगदी स्पष्ट आहे. कृष्णधर्माच्या उदयाच्या वेळी, औपनिषद तत्त्वज्ञानाच्या प्रभावामुळे, असा एक विचार प्रचलित झाला होता की, मनुष्याने कर्म करावे पण ते सम्यग् ज्ञान प्राप्त होईपर्यंतच. त्यानंतर मनुष्याला कर्माची आवश्यकता उरत नाही. अर्थात, हे मत गीतेला मुळीच मान्य नाही. कोणत्याही परिस्थितीत, प्रत्येक मनुष्याने लोकसंग्रहाच्या कधीही न संपणाऱ्या प्रक्रियेत आपल्या कर्माधिष्ठित स्वधर्मपालनाच्या द्वारा सतत सहभागी होत राहिलेच पाहिजे.

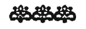




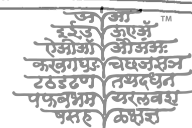
'कर्म कसे करावयाचे?' या प्रश्नाचे सारभूत उत्तर गीतेत 'असक्तः' या एकाच शब्दाने दिले आहे. हा शब्द म्हणजे गीतेच्या संपूर्ण शिकवणीचा संकेतदीप आहे असे म्हणावयास हरकत नाही. कृष्णधर्माचे एक शक्तिस्थान हे आहे की त्या धर्माने वेदप्रणीत धार्मिक-तात्त्वज्ञानिक विचाराला अगदीच डावलले नाही. असे करणे हे त्या धर्माच्या प्रवर्तकाच्या एकूण समंजसपणाशी आणि व्यवहारचातुर्याशी विसंगत झाले असते. कृष्णधर्माने वैदिक संकल्पना सर्वस्वी फेटाळल्या नाहीत, त्या संकल्पनांचे त्याने पुनर्निर्वचन (reinterpretation) केले. उदाहरणार्थ, त्या धर्माने यज्ञसंकल्पनेच्या नैतिक परस्परावलंबित्व या गाभ्याची आपल्या लोकसंग्रहाच्या संकल्पनेशी, आणि मोक्ष-संन्यास संकल्पनेची आपल्या अनासक्तियोगाशी, सांगड घातली. कर्म केल्यामुळे निरनिराळ्या प्रकारचे कर्मबंध निर्माण होतात; कर्म करणारा मनुष्य त्या बंधांत अडकून पडतो, आणि त्याचा परिणाम म्हणून त्याला जन्ममरणाच्या – संसाराच्या – फेऱ्यात सदैव गुंतून राहावे लागते. मोक्ष हे मनुष्याचे अंतिम ध्येय असावे हे गीतेने अमान्य केलेले नाही. फक्त, त्यासाठी कर्मसंन्यासाची आवश्यकता आहे असे गीतेला वाटत नाही. कर्म अशा कौशल्याने करता येणे शक्य आहे की, ज्यामुळे कर्माचे उद्दिष्ट तर साध्य होईलच पण त्या कर्मापासून कर्मबंध मात्र निर्माण होणार नाहीत. "योगः कर्मसु कौशलम्" – कर्म करीत असतानाही त्या कर्माच्या प्रतिफलिताविषयी अनासक्त असणे, त्याविषयी समचित्त राहणे – हाच अनासक्तियोग. तसे पाहिले तर, अनासक्तियोग हाही एक प्रकारचा संन्यासच आहे. पण तो संन्यास renunciation of action (कर्माचा संन्यास) नसून renunciation in action (कर्म करतानाचा संन्यास) आहे; तो संन्यास आचरणस्वरूप (behaviourial) नसून मनोवृत्तिस्वरूप (attitudinal) आहे.

गीतेचे सार सांगणाऱ्या श्लोकार्धातील 'समाचर' हा शब्दही अर्थगर्भ आहे. गीताप्रणीत लोकसंग्रहाचे ध्येय हे उपनिषत्प्रणीत मोक्षाच्या ध्येयाप्रमाणे केवळ व्यक्तिसापेक्ष असू शकत नाही. त्या ध्येयाच्या सिद्धीसाठी संभूय समुत्थानाची आवश्यकता असते. समाजाच्या सर्वच घटकांनी त्यासंबंधीचे आपापले उत्तरदायित्व जाणले आणि स्वीकारले पाहिजे. 'समाचर' या शब्दांतील 'सम्' या उपसर्गाने हेच सूचित केले गेले आहे. 'कर्म कसे करावयाचे?' या प्रश्नाच्या उत्तराचाच हा एक महत्त्वाचा भाग आहे.

म्हणूनच कृष्णाने अर्जुनाला – आणि आपल्यापैकी प्रत्येकालासुद्धा – आदेश दिला : "तस्मादसक्तः सततं कार्यं कर्म समाचर". गीतेचे सार हेच!



अनुक्रमणिका





महात्मा फुले यांची शिकवण : आज-उद्याच्या संदर्भात

वसंत पळशीकर

प्रास्ताविक

महात्मा जोतिराव फुले स्मृतिशताब्दीनिमित्त 'लोकवाङ्मय गृह' या सुविख्यात प्रकाशन संस्थेने महात्मा फुले यांच्या मूलभूत सर्वांगीण विचारधनाची ओळख करून देणाऱ्या, त्यांच्या विचारांचे आज-उद्याच्या काळासाठी क्रांतिकारक समाजपरिवर्तनाच्या दृष्टीने असलेले महत्त्व ठसविण्याचे काम करणाऱ्या पाच पुस्तिकांचा संच प्रसिद्ध केला. त्या पुस्तिका अशा :

१. जोतिरावांची समता-संकल्पना - भास्कर लक्ष्मण भोळे
२. महात्मा फुले आणि शेतकरी चळवळ - अशोक चौसाळकर
३. जोतीबा फुले आणि स्त्री-मुक्तीचा विचार - गेल ऑम्व्हेट
४. महात्मा फुले यांचे शैक्षणिक कार्य - तानाजी ठोंबरे
५. महात्मा फुले आणि सांस्कृतिक संघर्ष - भारत पाटणकर

या पाचही पुस्तिका नोव्हेंबर १९९० ते एप्रिल १९९१ या काळात प्रसिद्ध झाल्या.

या पुस्तिका प्रसिद्ध झाल्यास आता ६-७ वर्षे होऊन गेली. यांचा परामर्श आज घेणे तरीही महत्त्वाचे आहे. कारणे दोन : (१) या पुस्तिकांचे लेखक हे महाराष्ट्रातील डाव्या, पुरोगामी चळवळीतले क्रियाशील विचारवंत कार्यकर्ते आहेत. महात्मा फुले यांचे जीवनकार्य व विचार समजून घेण्याची या चळवळीची दृष्टी या पुस्तिकांमधून चांगल्या प्रकारे जाणून घेता येते. (२) भविष्यात जे समाजपरिवर्तन घडवून आणावयाचे आहे त्या संदर्भात महात्मा फुले यांचे स्थान एक मौलिक क्रियाशील विचारवंत म्हणून महत्त्वाचे आहे.

प्रत्येक पुस्तिकेला जोडलेल्या प्रकाशकीय निवेदनात म्हटलेय, "विद्यमान भारतीय व महाराष्ट्रातील एकूणच वैचारिक व मानसिक स्थितीगती पाहताना पुन्हा एकदा नव्याने महात्मा फुल्यांच्या विचारांच्या व कार्याच्या एकदा महत्त्वपूर्ण विभागाचा मूळ गाभा परिचित व्हावा..." कारण "वैचारिक संघर्षात गुंतलेल्या आपणा सर्वांना त्यातील गांभीर्य कळले तर ती चळवळ अधिक वस्तुनिष्ठ व भक्कमपणे उभी राहते, असा अनुभव आहे." ही गोष्ट अगदी शंभर टक्के खरी आहे.

-२-

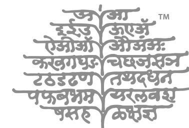
तेव्हा, 'विद्यमान भारतीय व महाराष्ट्रातील एकूणच वैचारिक व मानसिक स्थितीगती'चे चित्र काय ते पाहू: या सर्व पुस्तिकांच्या लेखनाला हे चित्र पार्श्वभूमी म्हणून उपस्थित आहे, या कारणाने ते चित्र पाहण्याचे महत्त्व.

या पुस्तिकांचे लेखन झाले तेव्हा अयोध्येतील बाबरी मशीद अद्यापि जागेवर उभी होती. पण तिच्या अस्तित्वाला आव्हान देणारी, कथित रामजन्मभूमीवर नवे राममंदिर उभारण्यासाठीची मोहीम हाती घेण्यात आली होती. तिच्या परिणामी बिहारमध्ये भागलपूर शहरात व आसपासच्या खेड्यांमध्ये माणुसकीला काळिमा फासणारी दंगलही झाली होती. भारतात 'हिंदुराष्ट्र' प्रस्थापित करण्याचे ध्येय बाळगून राजकारण करणाऱ्यांची शक्ती वाढत होती. त्यांना लोकांचे पाठबळ निवडणुकांमध्ये लक्षणीय प्रमाणात मिळत होते. 'मेकिंग इंडिया हिंदु' (हे अलीकडील एका लेखसंग्रहाचे शीर्षक) हा प्रकल्प हाती घेण्यात आला होता. याला अर्थातच हिंदु नसलेल्या धर्मीय समुदायांकडून राजकारणी प्रतिक्रिया जास्त तीव्र व शक्तिमान स्वरूपात प्रकट होऊ लागल्या.

जातीयवादी-धर्मवादी शक्तींच्या वेढ्यात येथील डावी, पुरोगामी व सेक्युलर चळवळ सापडली असून, हा वेढा आता आवळला जात आहे; डाव्या, पुरोगामी चळवळींची पीछेहाट होत आहे, असे सर्रास बोलले जाऊ लागले. ही जीवघेणी कोंडी फोडून, जातीयवादी-धर्मवादी शक्तींचा पराभव करण्यासाठी प्रतिहल्ला चढविणे अगत्याचे आहे, यावर एकमत होते. कोठे कोठे हा हल्ला चढविता येईल याचा विचारही तेव्हापासून आजपावेतो होत राहिला आहे.

भारत हे हिंदू बहुसंख्यक असलेले राष्ट्र आहे; पण ते 'हिंदुराष्ट्र' नाही व नसावे – त्याला हिंदुराष्ट्राचे रूप देण्यासाठीचे

अनुक्रमणिका





समाजकारण-राजकारण हे आत्मघातकी आहे; ते यशस्वी होण्याच्या शक्यता वेगवेगळ्या कारणांनी वाढलेल्या आहेत ही गोष्ट चिंता उत्पन्न करणारी आहे; आणि हे धर्मसंकट निवारणे अगत्याचे आहे, असे प्रस्तुत लेखकाचेही मत आहे.

ज्या वैचारिक व मानसिक स्थितीगतीकडे प्रकाशकीय निवेदन लक्ष वेधते तिचे आणखीही एक परिमाण प्रकाशकांच्या व वहुधा पुस्तिकांच्या लेखकांच्या नजरेत आहे. भारतीय अर्थव्यवस्था ही समाजवादाच्या दिशेने वाटचाल करील ही आशा उत्तरोत्तर निष्फळ ठरत चाललीय, याविषयीची उद्विग्नता या काळात तीव्र बनत चालली होती. 'खाजगीकरण-जागतिकिकरणा'च्या प्रचंड सागरी लाटेचा तडाखा अद्याप बसावयाचा होता. पण वादळाचे घोंघावणे संवेदनशील दूरदृष्टीच्या निरीक्षकांना ऐकू येत होते; वारे वाहायला लागले होते.

भांडवली अर्थकारणाचे वाढते वळ व शासकीय धोरणांमधील वदल हीदेखील डाव्या, पुरोगामी चळवळींच्या दृष्टीने चिंतेची बाब होती. हे आव्हान कसे परतविता येईल, कोणती भूमिका व रणनीती कामी येईल याचा खल होत होता. सोविएत रशियाचे विघटन व लाल चीनच्या लाल रंगाचे विटणे यामुळे पेच वाढला होता.

जागतिक पातळीवरील सत्तेचा 'समतोल'च केवळ पार ढळला होता असे नाही. साम्यवाद-समाजवाद या विचारप्रणालींची विश्वासार्हताच संपुष्टात आल्यासारखे दिसत होते.

साम्यवादाच्या उदात्त ध्येयवादी विचारप्रणालीला व्यवहारात जे रूप सोविएत रशिया, पूर्व युरोपातील साम्यवादी सत्ता, लाल चीन व अन्य साम्यवादी राज्यसत्ता यांच्या खाली प्राप्त झाले ती एक (उत्तरोत्तर वाढतच गेलेली) विकृती होती असे प्रस्तुत लेखकाचे मत. तसेच, दीर्घकाळपर्यंत जागतिक साम्यवादी चळवळ, तिच्या यंत्रणा व कार्यपद्धती, या 'खाजगीकरण-जागतिकीकरण' यांचाच एक नमुना होता, असेही प्रस्तुत लेखकाचे मत. त्यामुळे, साम्यवादी जागतिक संघटना, यंत्रणा, साम्यवादी राज्यसत्ता यांचे विघटन वा ढासळणे ही स्वागतार्हच घडामोड होती. पण, देशात व जागतिक पातळीवर व्यक्तिवाद, स्वार्थ व सत्ता-मत्ताकांक्षा यांवर आधारित अर्थकारणास एकाएकी जे प्रामाण्य, प्रतिष्ठा व मोकाट बळ प्राप्त झाले ती निश्चितच चिंतेची बाब होती.

'वैचारिक व मानसिक स्थितीगती'चे वर रेखाटलेले चित्रच स्थूलमानाने प्रकाशकांच्या व लेखकांच्या मनात होते असे म्हटले तर वावगे ठरू नये. त्याच्याच जोडीला, डाव्या, पुरोगामी चळवळीचे 'उजव्या शक्तीं'चे जे वाचन-विश्लेषण आहे त्यानुसार, हिंदुराष्ट्राची स्थापना करू पाहणाऱ्या हिंदुत्ववादी शक्ती व भांडवली अर्थकारण करू पाहणाऱ्या शक्ती या आतून एकच आहेत. कधी त्यांचे हे रूप त्या प्रकट करतात, कधी ते. यामध्ये आणखी एका गोष्टीची भर घालायला हवी. हिंदुत्ववादी तसेच भांडवली अर्थकारणी शक्ती या, त्याच वेळी, उच्चवर्णीय व वर्णवादी आहेत; आणि त्यांना पारंपरिक विषम, अन्याय्य व शोषक जातिव्यवस्था कायम ठेवावयाची आहे, असेही त्यांचे वाचन-विश्लेषण आहे. हे त्यांचे वाचन-विश्लेषण प्रस्तुत लेखकास विवाद्य, दोषपूर्ण व चळवळीच्या दृष्टीने अनुपकारक वाटते. का व कसे, हे या परीक्षण-लेखाच्या ओघात स्पष्ट होईल.

-३-

'उजव्या' शक्तींवर जो प्रखर प्रतिहल्ला चढवायची निकड आहे त्यासाठी जोतिराव फुले हे एक प्रभावी व धारदार हत्यार आहे, अशी या पुस्तकांच्या लेखकांची (व प्रकाशकांचीही) धारणा, किंबहुना खात्री, आहे. प्रा. तानाजी ठोंबरे म्हणतात, "त्याचप्रमाणे, लोकशाही जीवनपद्धतीचा पुरस्कार केलेल्या भारतात-महाराष्ट्रात जेव्हा जेव्हा सनातनी, प्रतिगामी विचारांची लाट जन्म घेते, ती लाट थोपविण्याची प्रेरणा व शक्ती समतावाद्यांना जोतिरावांसारख्या क्रांतिकारकापासून मिळते... जातीयतेचा जनक मनू लोकशाही भारतातून अद्याप हद्दपार झालेला नाही. हा राक्षस आपल्या समाजजीवनात आजही दबा धरून बसलेला आहे. संधी मिळेल तेव्हा तो अक्राळविक्राळ व विनाशकारी रूप धारण करतो आहे. म्हणून जोतिराव फुल्यांच्या संपूर्ण जीवनाचे, त्यांच्या समग्र कार्याचे चिंतन, मनन व अनुकरण करण्याची अत्यंत निकडीची गरज महाराष्ट्रापुढे उभी आहे." (पृ. ३४)* प्रा. अशोक चौसाळकर म्हणतात, "न्याय्य आणि समताधिष्ठित समाजरचना स्थापन करण्याचा, जातिनिर्मूलनाचा, श्रम करणाऱ्या शेतकऱ्यास त्याच्या श्रमाचा मोबदला देण्याचा

* पृष्ठ क्रमांक त्या त्या लेखकांच्या उपरनिर्दिष्ट पुस्तिकांतील.

अनुक्रमणिका

आणि लोकांची धर्म आणि संस्कृती यांच्यामुळे निर्माण झालेली गुलामगिरी नष्ट करण्याचा प्रश्न आजही महत्त्वाचा आहे... आज शोषणाचे प्रकार बदलले आहेत, काही बाबतीत शोषणकर्ते बदलले आहेत. पण शोषण मात्र कायम आहे... त्यामुळे आज पुन्हा फुले यांच्या विचारांकडे जाणे गरजेचे बनत चालले आहे." (पृ. १-२) भारत पाटणकर म्हणतात, "बहुजनांच्या मुक्तिसंघर्षाचा धसका ज्यांच्या मनात आहे त्यांना आजही जोतिबांच्या विचारांची भीती वाटते आहे. म्हणूनच असले लोक त्यांच्या विचारसंपदेवर हल्ला करताना दिसत आहेत.... जातिव्यवस्था, ब्राह्मणी धर्माचे प्रभुत्व, शेतकऱ्यांची पिळवणूक, स्त्रियांची दडपणूक, सांस्कृतिक गुलामगिरी अशा सर्व आघाड्यांवर त्यांनी सत्यशोधनाच्या आधारावर लढाई सुरू केली. ही लढाई अजूनही चालू आहे. अजूनही मुक्तिलढा यशाच्या टप्प्यापर्यंत जायचा आहे." (पृ. १) वर्तमान व भावी इतिहास शोषितांच्या बाजूने घडविण्यात महत्त्वाचा हात उचलू शकणारे 'प्रकाशकिरण' जोतिबांच्या विचार-व्यवहारातून निघतात असे त्यांनी पुढे म्हटले आहे. ते म्हणतात, "विशेषतः संस्कृती, पर्यावरण, शेती-शेतकरी, स्त्री-मुक्ती आणि धर्म या क्षेत्रांत भविष्याला घडवू शकणारी भरपूर बीजे आहेत." (पृ. २) गेल ऑम्व्हेट म्हणतात, "या वर्षाला (– म्हणजे स्मृती शताब्दी वर्षाला) सध्या देशात तयार झालेल्या परिस्थितीची पार्श्वभूमी आहे... जात-जमातवादी पक्ष व संघटना उसळी मारून वर आल्या आहेत." जागतिक पातळीवरील घडामोडींचा संदर्भही त्या देतात. नंतर त्या कार्ल मार्क्स यांच्या मीमांसेशी जोतिबांच्या मीमांसेची तुलना करतात. अखेरीस त्या म्हणतात, "त्यांच्या (जोतिबांच्या) मांडणीवर काळाच्या आणि परिस्थितीच्या मर्यादा होत्याच. तथापि आपण जेव्हा एकंदर मानवमुक्तीचा मार्ग शोधतो तेव्हा मार्क्स, लेनिन, माओ इत्यादींबरोबरच जोतीबा फुले यांच्या भूमिकेबद्दल विचार करणे योग्य आणि आवश्यक आहे असे आम्हांला वाटते." (पृ. १-२)

भारतात आजच्या घडीलाही समाजाची पाळेमुळे आर्थिक वर्गीय निष्ठांपेक्षा जातपत व धर्म यांच्यामध्ये रुजलेली आहेत हे वास्तव आहेच. त्याचप्रमाणे, स्वातंत्र्यानंतरच्या पन्नास वर्षांच्या काळातील औद्योगीकीकरण-शहरीकरणानंतरही अर्थव्यवस्थेत शेतीचे प्राधान्य व खेड्यांची प्राथमिकता कायम आहे. या कारणाने बहुजनसमाजामध्ये क्रांतिकारक समाजपरिवर्तनाची चळवळ रुजविण्याच्या, शक्तिमान करण्याच्या संदर्भात महात्मा फुले यांच्या विचारांचे व जीवनकार्याचे महत्त्व फार मोठे ठरतेच. तसेच, त्यांचे जीवनकार्य व विचार जीवनाच्या अनेक अंगांना भिडणारा होता, त्यात एक समग्रता व एकात्मता होती. या कारणानेही, केवळ वा प्राधान्येकरून राजकीय वा आर्थिक वा शैक्षणिक अशा एकाच पैलूला सर्वाधिक महत्त्व देणाऱ्या परिवर्तनवादी भूमिका/प्रणाली यांच्या तुलनेत जोतिरावांच्या विचार-व्यवहाराची प्रस्तुतता आजच्या काळात अधिक ठसावी यात काही नवल नाही.

डावे-उजवे, पुरोगामी-प्रतिगामी या प्रकारे वर्गीकरण करून विचार करायचा म्हटले की, उजवे व प्रतिगामी यांचे समीकरण भारतात उच्चवर्णीय हिंदू यांच्याशी घालणे, वस्तुनिष्ठतेच्या कसोटीवर, आवश्यकच आहे, असे प्रतिपादन करणे शक्य आहे. उच्चवर्णीय हिंदूंनाच फुले 'आर्य-भट' व/वा 'ब्राह्मण' म्हणतात व त्यांच्या विरोधात 'शूद्रातिशूद्र' ही वास्तवावर आधारलेली अशी एक कोटी (कॅटेगरी) निर्माण करतात. या कारणाने फुले यांची 'कडवे डावे, पुरोगामी' अशी प्रतिमा चटकन उभी करता येते. फुले यांना हाताशी धरून 'शूद्रातिशूद्रां'ना 'आर्यभट/ब्राह्मण' यांच्या विरोधात उभे करता आले तर, वरील समीकरणाच्या आधारे, 'शूद्रातिशूद्र' म्हणजेच बहुजनसमाज सरळपणे व सहजपणे डाव्या, पुरोगामी चळवळीच्या प्रवाहात आणता येईल, असा आडाखा बांधता येतो.

उजव्या प्रतिगामी हिंदुत्ववादी-भांडवली शक्तींवर जो हल्ला चढवावयाचा त्या हल्ल्यामध्ये वापरता येईल असे महात्मा फुले यांची शिकवण व कार्य हे प्रभावी, धारदार हत्यार वाटते त्याचे स्पष्टीकरण काहीसे या स्वरूपाचे आहे.

-४-

समाजात परिवर्तन घडवून आणण्यासाठी सुधारणेचा विचार मांडणाऱ्या व सुधारणा/परिवर्तन यांसाठी कार्य करणाऱ्या त्यांच्या समकालिनांपेक्षा जोतिरावांचे वेगळेपण व वैशिष्ट्य याबद्दल अनेकांनी लिहिले आहेच. ते शूद्र गणल्या गेलेल्या माळी जातीमधून आलेले होते. 'शिक्षणाची परंपरा ज्या जातीमध्ये नव्हती' अशा जातीमधून व कुटुंबामधून ते आलेले होते. पुणे शहराच्या ज्या

भागात त्यांची वसती होती त्यामुळे त्यांना बहुजनसमाजाच्या मानसाचा व् स्थितीचा प्रत्यक्ष परिचय होता. त्यांचे कुटुंब हे 'कष्टकरी' या कोटीत मोडणारे (पण अगदी निर्धन नसलेले) असे होते. योगायोगाने बंद पडलेले त्यांचे शिक्षण मिशनऱ्यांच्या शाळेत परत पुढे सरकले; एरवी ते पिढीजाद कष्टकरी व्यवसायातच अडकून पडले असते अशी शक्यता होती. मिशनऱ्यांच्या सहवासात शिक्षण झाल्याने, त्यांना लिहितावाचता येऊ लागले एवढेच नाही तर, त्यांना समाजाच्या 'वाचन'-विश्लेषणाची एक दृष्टी प्राप्त झाली, त्यांना जीवितकार्य ('मिशन') सापडले. पुढेही त्यांनी पोटापाण्यासाठी जे व्यवसाय केले त्यामुळे, व पुण्याच्या परिसरातील ग्रामीण भागाशी आलेल्या निकटच्या संबंधांमुळे, इंग्रज अधिकारी, एतद्देशीय अंमलदार-कारकूनादी, स्थानिक प्रशासकीय यंत्रणा, शेतकरी व त्यांची शेती अशा गोष्टींचे अंतरंगदर्शन जोतिरावांना घडले. त्यांचे वेगळेपण या साऱ्या गोष्टींमध्ये होते असे म्हणता येईल. ज्या 'जागी' उभे राहून व ज्या संवेदन-व्यूहामधून (सेन्सिबिलिटी) त्यांनी समाजस्थिती जाणून घेतली, बघितली तिचे गुणात्मक वेगळेपण मनावर ठसते.

जोतिराव सुदृढ बांध्याचे, दणकट व रगेल वृत्तीचे, निधड्या छातीचे होते हे त्यांच्या चित्रांवरूनही दिसते. बडोद्याचे दिवाण धामणसकर यांना जोतिबांच्या अखेरच्या दिवसांमध्ये लिहिलेल्या एका पत्रात मामा परमानंद म्हणतात, "Young, healthy, handsome looking and of an agreeable presence, he became an object of unhallowed desire to some women of easy virtue who thrust themselves on him; but the old adage runs and like a true hero he cast them aside and remained pure in the presence of so much temptation." (*महात्मा फुले समग्र वाङ्मय* (५वी आवृत्ती), [यापुढे *स.फु.वा.*] संपादक य.दि. फडके, म.रा. साहित्य आणि संस्कृती मंडळ, मुंबई, १९९५, पृ. ६७४.) असे उच्च कोटीची नीतिमत्ता असलेले व्यक्तिमत्त्वही जोतिबांच्या ठायी होते. कुटुंबातल्या संस्कारांना याचे श्रेय कितपत, सांगता येत नाही. पण ज्या मिशनऱ्यांच्या निकट सहवासात जोतिराव आले त्यांचे शुद्ध चारित्र्य, समर्पण वृत्ती, जीवितकार्यावरील निष्ठा, गोरगरीब जनसामान्यांविषयी त्यांच्या ठायी असलेला अपार कळवळा व सेवाभाव, कुचेष्टा, छळ, अपमान वगैरे शांतपणे सहन करून निर्भयतेने पण त्याच वेळी निश्चयाने कार्य करीत राहण्याची जिद्द यांमुळे जोतीबांचे व्यक्तिमत्त्व जडलेघडले असे निश्चितपणे म्हणता येते.

समाजाचे जे दर्शन फुल्यांना घडले ते अनेक अंगांनी अधिक मूलग्राही आणि त्यामुळे जास्त भेदक, वास्तव/यथार्थ व समर्थ होते यात शंका नाही. पण जोतिबांनी समाजव्यवस्था व समाजस्थिती यांची जी ऐतिहासिक-समाजशास्त्रीय मीमांसा केली तिच्यात एक दुबळेपणही आहे, आणि ते अगदी गाभ्याशी आहे. ते कोणते?

प्रॉटेस्टंट ख्रिस्ती मिशनऱ्यांशी त्यांची घनिष्ट मैत्री होती. त्यांच्या मार्गदर्शनाखाली फुले यांनी पुष्कळ वाचन-अध्ययन केले. युरोपमध्ये धार्मिक जीवनाच्या क्षेत्रात मध्ययुगाच्या शेवटी घडलेली प्रॉटेस्टंट रेफर्मेशनची घडामोड, त्यांच्या काळी – म्हणजे एकोणिसाव्या शतकाच्या पूर्वार्धात – प्रॉटेस्टंट मिशनरी घेत असलेल्या भूमिका व करीत असलेले कार्य याचा जोतिरावांचा चांगलाच अभ्यास/परिचय होता. प्रॉटेस्टंट रेफर्मेशनने रोमन कॅथॉलिक चर्चच्या जोखडाखाली सापडलेल्या युरोपीय दलितपीडितांची दास्यातून मुक्तता केली, आणि मुक्ती पावल्यामुळेच समता, स्वातंत्र्य, बंधुभाव, न्याय, सर्वांगीण सुधारणा व प्रगती यांचे युग अवतरले याविषयी त्यांची खात्री पटली. या आधारे त्यांनी भारताच्या संदर्भात एक मुख्य निष्कर्ष असा काढला की, येथे शूद्रातिशूद्र (व स्त्रियाही) यांची जी स्थिती आहे तीदेखील येथील पुरोहितवर्ग व धर्मसंस्था यांच्या – म्हणजे ब्राह्मणांच्या – सर्वंकष पकडीमुळे उत्पन्न झालेली आहे; यांच्या पकडीमधून शूद्रातिशूद्रांना मुक्त करणे हे प्रथमकर्तव्य आहे. युरोपात मार्टिन लूथरने जे कार्य पार पाडले ते येथे आपणांस पार पाडावयाचे आहे, अशी त्यांची स्वतःच्या जीवितकार्याविषयी एक मुख्य धारणा बनली असे म्हटले तर वावगे होणार नाही.

हा दृष्टिकोन स्वीकारण्यास सहाय्यभूत अशा दोन ठळक गोष्टी फुल्यांच्या सभोवतालच्या परिस्थितीत अस्तित्वात होत्या. फुले यांच्या तरुणपणी पुणे शहराचे स्वरूप, वळण तसेच मानस (इथॉस) पेशवाईच्या अखेरच्या पर्वातलेच कडवे, संकुचित ब्राह्मणीच होते. (कोकणस्थ, चित्पावनी ब्राह्मणी म्हणणे जास्त

सयुक्तिक होईल. हे अनुदार, आक्रमक व अंधळे असे मानस होते.) लोकहितवादींच्या *शतपत्रां*मध्ये याचे दर्शन आपणास स्वतंत्रपणे घडते. दुसरी गोष्ट, इंग्रजी राजवटीतील स्थिर प्रशासनाची घडी जशी बसली, वेगवेगळ्या सरकारी खात्यांमध्ये नोकरशाही जशी अस्तित्वात आली व तिचा कारभार थेट नोकरशाहीवृत्तीने होऊ लागला तेव्हा, म्हणजे १८५० नंतरच्या काळात, मूठभर वरिष्ठ इंग्रज अंमलदार वगळता, सर्व नोकरशाही ब्राह्मण व तत्सम उच्चवर्णीयांच्या हाती आली. कारण लिखापढीमध्ये वाकबगार मंडळी हीच होती.

'पुणेरी ब्राह्मणां'च्या हातूंन आपण राज्य जिंकून घेतले आहे याचे भान एल्फिन्स्टनला विशेषच होते. आपली घडी नीट बसायची असेल तर या जातीला आपण संतुष्ट राखले पाहिजे, यांना प्रक्षुब्ध न करण्याची खबरदारी घेतली पाहिजे, हे धोरण त्याने घालून दिले. त्याचा लाभ ब्रिटिश राज्यकर्त्यांच्या पदरात १८५७ साली पडला. नानासाहेब पेशवे, राणी लक्ष्मीबाई, तात्या टोपे आदी ब्राह्मण, मराठी मंडळी बंडात प्रमुख असूनही पेशव्यांच्या मुलखात शांतता राहिली. सातारची गादी खालसा केलेली असूनही. नोकरशाहीतले ब्राह्मणांचे वर्चस्व ब्रिटिशांनी मोडून काढण्याचा प्रयत्न केला नाही याचे हे फळ. पुढे वासुदेव बळवंत फडके यांच्याही उठावाचे वेळी त्यांना ब्राह्मण जातीयांची साथ फारशी मिळालीच नाही, ही गोष्टही ध्यानात घेण्यासारखी आहे.

जोतिरावांनी समाजाची दोन मोठ्या भागांमध्ये विभागणी केली. एका बाजूला ब्राह्मण व दुसरीकडे शूद्रातिशूद्र. महाराष्ट्रात पेशवाईच्या काळात अनेक जातींचे ब्राह्मणपण नाकारले गेले होते हा इतिहास ताजा होता. ब्राह्मणांच्या हातीच राजदंड व शस्त्रही असल्याने, क्षत्रियपणही त्यांचे, अशी काहीशी स्थिती पेशव्यांच्या व ब्राह्मण सरदारांच्या मुलखात होती. ब्राह्मण सोडून उर्वरित समाजाला 'शूद्रातिशूद्र' म्हणून एकवटच मानणे या कारणाने शक्य होते. शूद्रातिशूद्रांच्या अवनतीस व दैन्यदारिद्र्यास ब्राह्मणांना सर्वस्वी जबाबदार धरूनच फुले १९५५ नंतरच्या – म्हणजे *तृतीय रत्न* नाटकाच्या लेखनानंतर – विचार करताना दिसतात. १९६९ साली रचलेल्या *छत्रपती शिवाजी राजे भोसले यांचा पवाडा* यास लिहिलेल्या प्रस्तावनेत जोतिबा लिहितात, "जगत् कर्ता भगवान सर्व जगाचा चालक आणि तोच सर्वांचा बुद्धिदाता आहे. त्यालाच आम्हा शूद्रांची दया आल्यावरून त्याने आपल्या परमप्रिय इंग्रज लेकरास राजा करून आम्हा क्षत्रियास ब्रह्मराक्षसाच्या दाढेतून ओढून काढण्याकरिता हिंदुस्थानात पाठविले आहे." (*स.फु.वा.*, पृ. ४१).

सर्व अनर्थाचे मुख्य मूळ ब्राह्मण व त्यांचे कसव, कपट व कारस्थान यात पाहिल्यामुळे जोतिरावांच्या लेखनाला व भाषणाला एक टोक व धारदारपणा जरूर प्राप्त झाला. सर्व मारा केंद्रित करावयास एक 'शत्रू' मिळाला, हे खरे. पण यामुळे त्यांच्या विश्लेषणात दुवळेपण उत्पन्न झाले. त्याचा परिणाम असा झाला की, त्यांच्या पश्चात कालांतराने त्यांना अभिप्रेत असलेल्या मूलग्राही परिवर्तनाची चळवळ आकारास न येता 'ब्राह्मण हटाव' याच काहीशा एककलमी कार्यक्रमावर लक्ष व शक्ती केंद्रित झाली.

म्हणजे असे म्हणता येईल की, फुल्यांच्या मीमांसेच्या बाबतीत प्रथमतः नीरक्षीरविवेक करण्याची गरज आहे. ज्या ज्या बाबतीत त्यांनी ब्राह्मणांना अनाठायी दोषी धरलेले आहे त्या त्या बाबतीत त्यांची मीमांसा दुरुस्त करून घेतली पाहिजे. मग त्यांच्या नंतरच्या काळात जी अधिक माहिती आपणांस झाली आहे त्या माहितीच्या प्रकाशात त्यांच्या मीमांसेला जास्त अचूक बनविण्याचेही काम करायला हवे.

हे काम या पुस्तिकांच्या लेखकांनी पार पाडावयाचा अगदीच प्रयत्न केलेला नाही असे नाही. पण त्यांच्या मांडणीने पुरते समाधान होत नाही.

यापुढच्या भागात एकेका पुस्तिकेचा परामर्श स्वतंत्रपणे घ्यावयाचे योजिले आहे.

महात्मा फुले आणि सांस्कृतिक संघर्ष

भारत पाटणकरांच्या या पुस्तिकेतील कळीची वाक्ये पुढीलप्रमाणे आहेत : "भारताच्या ब्रिटिशपूर्व इतिहासात शोषित व शासित जनतेने शोषण-शासनाविरुद्ध दिलेले सर्व संघर्ष धार्मिक माध्यमातून आले आहेत आणि ब्राह्मणी छावणीविरुद्ध शूद्र-अतिशूद्रांची छावणी अशा त्या संघर्षाच्या दोन बाजू राहिल्या आहेत." (पृ. १३) "शोषित जनसमुदायांची संस्कृती वेगळी होती व आहे हे गृहीततत्त्व फुल्यांच्या दृष्टिकोनात असल्यामुळेच... संस्कृतीमधले अंतर्विरोध त्यांच्या ध्यानात येऊ शकले. ब्राह्मणी संस्कृतीतले

अनुक्रमणिका

थोतांड उघडे पाडून त्यावर तीव्र प्रहार करू शकले." (पृ. ७) "भारतीय परिस्थितीतला 'वर्गलढा' याच स्वरूपात लढला जाणे अपरिहार्यच होते. आजही त्याचे संदर्भ शोषणाचा अंत करणाऱ्या संघर्षाला अटळ आहेत... ही सांस्कृतिक अपरिहार्यता, भारतातल्या शोषण अंताच्या संघर्षाच्या बाबतीत अचूक ओळखणे यातच जोतिबांचे 'माहात्म्य' सामावलेले आहे." (पृ. १४)

जोतिरावांचा मुख्य सिद्धान्त म्हटला तर, किंवा त्यांची भारतीय प्राचीन इतिहासाची मांडणी व मीमांसा म्हटली तर, प्रामुख्याने कोणती? ब्राह्मण लोकांनी (यांना जोतिबा आर्य, भट असेही शब्द वापरतात) या देशातील लोकांची राज्ये जिंकून घेतली, एतद्देशीय लोकांना दास बनविले, त्यांच्यात अनेक भेद उत्पन्न करून ठेवले, ते भेद करण्यासाठी अनेक पुस्तके (धर्मग्रंथ, इतिहासग्रंथ वगैरे) तयार केली, हे त्यांचे एक म्हणणे. याच्याशी निगडित म्हणणे असे की, यांच्यातले धार्मिक, सांस्कृतिक रीतिरिवाज, दैवते, कुळाचार इत्यादी गोष्टी पाहिल्यास, तसेच बळीराजा, परशुराम, नरसिंह-हिरण्यकशिपु-प्रल्हाद यांच्याविषयीच्या मिथ्यकथा पाहिल्यास ब्राह्मणांची व या देशातील मूळ रहिवासी लोकांची संस्कृती अगदी भिन्न असल्याचे आढळते. दमन, शोषण, लुबाडणूक, फसवणूक, गुलामगिरीत डांबून ठेवणे याच हेतूने धर्माचे थोतांड रचून, धर्मग्रंथांतील, पुराणांमधील गोष्टी या ईश्वराने सांगितलेल्या, ठरवून दिलेल्या आहेत असे शूद्रातिशूद्रांच्या मनावर बिंबवून त्यांना मनाने दुबळे, भयग्रस्त, लाचार व गुलाम करून ठेवले आहे.

फुल्यांची इतिहासाची मांडणी वा त्यांनी रचलेला इतिहास कमकुवत आहे, त्यातला कच्चेपणा आज काढून टाकला पाहिजे असे भारत पाटणकर म्हणतात. तो कोठे कोठे, किती कच्चा आहे हे मात्र सांगत नाहीत. प्रा. दामोदर कोसांबी व श्री. शरद् पाटील यांच्या लेखनाचा आधार घेऊन इतिहासात काय घडले ते सांगण्याचा काहीसा प्रयत्न त्यांनी केला आहे. पण फुल्यांच्या मांडणीत, प्राचीन काळापासून त्यांच्या स्वतःच्या काळापर्यंत, एका प्रकारे, सर्व अनर्थ आर्य/भट, ब्राह्मणांनी केला असा मुख्य निष्कर्ष पुनःपुन्हा निघतो त्याची पुष्टी काही त्याने होत नाही.

प्राचीन इतिहासाबद्दलची फुल्यांची मांडणी कितपत योग्य होती?

ब्राह्मण, आर्य व भट हे शब्द फुले समानार्थी म्हणून वापरतात. ते तसे समानार्थी नाहीत, ही प्राथमिक दुरुस्तीही पाटणकर करीत नाहीत. आर्य नावाच्या वंशाचे लोक बाहेरून आले व त्यांनी येथील एतद्देशीय लोक/वंश यांना जिंकून स्वतःचे राज्य प्रस्थापित केले, हे फुल्यांच्या काळी शिष्टमान्य मत होते. पण गेल्या दीड शतकात या मांडणीला छेद गेला आहे. आर्य हा काही वंश नाही; स्वतःला 'आर्य' म्हणवून घेणारे लोक प्राचीन काळी भारत उपखंडात आले, असे म्हणता येते. या अर्थाने येथील लोक 'अनार्य' ठरतात. पण सिंधू संस्कृतीच्या प्रगल्भ, व्यामिश्र व नागर स्वरूपाविषयी, तिच्या विस्ताराविषयी आज जी माहिती आपणांस उपलब्ध आहे तिच्यामुळे, तसेच प्राचीन काळी दक्षिण भारतात एक स्वतंत्र संस्कृती नांदत होती (द्राविड-तमिळ) असेही आज स्वीकृत झाले असल्यामुळे प्राचीन भारतीय इतिहासाविषयीच्या परिप्रेक्ष्यात गुणात्मक अंतर पडले आहे. जिला आपण 'वैदिक संस्कृती' म्हणत आलो ती, केवळ स्वतःला आर्य म्हणवून घेणाऱ्या या बाहेरून आलेल्या लोकांची संस्कृती असे नाही; हा लोकसमूह येथल्या अन्य लोकसमूहांमध्ये सरमिसळ होत जाताना, त्यांच्याशी देवाणघेवाण होत होत, त्या प्रदीर्घ काळात जिची जडणघडण होत गेली ती संस्कृती म्हणजे 'वैदिक संस्कृती' होय. अभिजन, श्रेष्ठ या अर्थाने 'आर्य' शब्द कायम राहिला, पण 'आर्यां'मध्ये अनेक लोकसमूहांमधील वरिष्ठ कुळे/व्यक्ती यांचा समावेश झाला. तेव्हा, वैदिक संस्कृतीच्या काळातील 'आर्य' आणि मूळ 'आर्य' लोकसमूह यांच्यात महदंतर आहे. जोतिरावांच्या मांडणीतल्या कमकुवतपणाला येथूनच आरंभ होतो, हे पाटणकर का सांगत नाहीत?

तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी त्यांच्या *वैदिक संस्कृतीचा विकास* या ग्रंथात म्हणतात, "ऋग्वेदात आर्य व दास किंवा दस्यू या भेदकल्पनेला अधिक महत्त्व आहे. वर्णभेदाची कल्पना त्यात मुळीच दिसत नाही. शूद्राचा उल्लेख ऋग्वेदात सर्वात पाठीमागून रचलेल्या पुरुषसूक्तात तेवढा एकदा आला आहे... अगस्त्याबद्दल म्हटले आहे की, त्या शूर ऋषीने प्रजा, अपत्य व बल यांची इच्छा करीत दोन वर्णांचे पोषण केले. (ऋग्वेद १.१७९.६). या दोन वर्णांचे स्वरूप आर्य व दास हे होय... वर्ण या कल्पनेच्या आधारावर ब्राह्मण, क्षत्रिय व विश् असे

तीन भाग नंतर पडले असावेत. पुरुषसूक्त सोडल्यास ब्राह्मण, राजन्य, वैश्य व शूद्र अशी वर्णभेदाची कल्पना ऋग्वेदात कोठे सापडत नाही. ब्रह्म, क्षत्र व विश् या तीन संज्ञा तीन वर्गांच्या वाचक म्हणून वापरलेल्या ऋग्वेदात आढळतात. परंतु त्यांना वर्ण ही संज्ञा कोठेच ऋग्वेदात दिलेली नाही." (पृ. २३७-८) याचा अर्थ असा की, चातुर्वर्ण्य व त्यावर अधिष्ठित समाजव्यवस्था ही फुल्यांच्या मांडणीतील 'आर्य'/'ब्राह्मण' यांनी निर्माण केली नाही. 'आर्य' लोकसमूह येथील विभिन्न गणांशी सरमिसळ पावल्यावर कालांतराने जी वेगळ्या प्रकारची शेतीप्रधान राज्ये अस्तित्वात आली त्या राज्यांच्या आधारे तिची उत्पत्ती झाली. असा तर्क करता येतो की, 'यजमान' केंद्री धार्मिक विधी व कर्मकांडे यांचा पसारा वाढविणारी व्यक्तिवादी संस्कृती आकारास आल्यावर, यज्ञयाग व अन्य विधी करण्यासाठी पूर्णवेळचा तज्ज्ञ प्रशिक्षित असा वेगळा 'ब्राह्मण' वर्ण असण्याची गरज निर्माण झाली. तशी मजुरी, सेवाचाकरी करणारा एक 'शूद्र' वर्ण असण्याचीही गरज निर्माण झाली. या संदर्भात तर्कतीर्थांचे पुढील म्हणणे फार अर्थपूर्ण व महत्त्वाचे आहे. *वैदिक संस्कृतीचा विकास* मध्ये ते म्हणतात, "तात्पर्य, ऐतिहासिक अभ्यास करण्यास आवश्यक असलेली सांस्कृतिक इतिहासाची सामग्री यज्ञसंस्थेच्या विस्तारात भरपूर प्रमाणात सापडते. ब्राह्मण ग्रंथात यज्ञाला जादूचे स्वरूप आले आहे; परंतु उलट ऋग्वेदात यज्ञाचे मुख्य स्वरूप देवांची आराधना हे आहे; ब्राह्मण ग्रंथांतील यज्ञांची स्थिती ही एक प्रकारची त्या संस्थेची अधोगती आहे." (पृ. १२५)

'शूद्र' व 'अतिशूद्र' या शब्दांना अर्थच चातुर्वर्ण्याच्या चौकटीत प्राप्त होत असले तर, शूद्रातिशूद्रांची संस्कृती **सर्वस्वी** वेगळी कधीच राहिली नसली पाहिजे. शूद्र हे स्थान, त्यांची कामे, त्यांचे अधिकार/अनधिकार, त्यांची जीवनशैली व जीवनमान या सर्व गोष्टी ठरविणारे अन्यच होते हे म्हणणे बरोबर आहे. शूद्र (वा पुढे अतिशूद्र) ठरविले गेलेले लोक हे पूर्वापारचे स्वतंत्र लोकसमूह (आदिवासी टोळ्या/जमाती, वा गणच्या गण समुदाय) असले तर त्यांना वैदिक समाज व संस्कृतीत समाविष्ट केल्या जाण्याच्या पूर्वीचा इतिहास असणार व त्याच्या स्मृती टिकल्या असणार.* त्यांची दैवते, उपासना-पद्धती, लोकरीती इत्यादी सांभाळण्यास अवसर देणारी, किंवहुना काही वेळा त्यांना तसे करण्यास वाध्य करणारी, चातुर्वर्ण्य ही रचना होती. तेव्हा, जे शूद्र व अतिशूद्र समूह आहेत त्यांना वैदिक संस्कृतीशी एकात्म करून घेतले जात असताना ते आपापल्या संस्कृतींची शिदोरी घेऊन वैदिक संस्कृतीत दाखल झाले. वैदिक संस्कृतीखालील समाजाचा व्यवहार असा राहिला की, शूद्र गणल्या गेलेल्या लोकसमूह – जाती यांच्या संस्कृतींमधील अनेकानेक घटक वैदिक संस्कृतीचे घटक वनले व तसेच आपले वेगळेपण पूर्णपणे न गमावताही शूद्र हे वैदिक संस्कृतीशी मनाने एकरूप झाले. याचे एक स्पष्टीकरण यात असेल की, काळाच्या ओघात, मुळात शूद्र-अतिशूद्र म्हणून गणना झालेल्या समूह-जाती यांच्यामधून स्वकर्तृत्वाच्या जोरावर व्यक्ती; कुटुंबे, गट हे चातुर्वर्ण्यातले आपले स्थान व व्यवसाय वदलू शकले. उदाहरणार्थ, भारतभर प्राचीन काळापासून पुढे जी राज्ये अस्तित्वात आली ती नेहमीच व सर्वच आरंभीच्या वैदिक काळी ज्यांचे 'क्षत्रियत्व' मान्य झाले होते त्याच कुळांमधील व्यक्तींच्या हाती होती असा इतिहास नसणार. इतिहास हाच राहिला असणार की राज्य ज्याच्या हाती आले व ज्याने राखले त्याचे, त्या कुळाचे 'क्षत्रियत्व' स्वीकृत करण्याचे काम ब्राह्मणांनी पार पाडले. 'तलवार गाजविण्या'चा पेशा हे पूर्वापार एक मुक्तद्वार क्षेत्र राहिले आहे. हीच गोष्ट व्यापारउदीम या क्षेत्रातील पेशांची आहे. शेतीत रावणारा अर्थातच शूद्र वा अतिशूद्र. पण शेतीचा मालक, जमीनदार, गावचा मुख्य याला तांत्रिकदृष्ट्या शूद्र म्हटले तरी व्यवहारात तो यजमानत्व करतो, तो गावचा राजा असतो, आणि गाव पातळीवरील ब्राह्मण त्याला सेवक, चाकर, मजूर म्हणून वागवू शकत नाही, हा आपला अनुभव आहे. तर्कतीर्थांनी ज्या 'अधोगती'चा उल्लेख केला आहे त्याचा एक अर्थ असा की, उत्तर वैदिक काळी बहुसंख्य यजमान हे शूद्र गणल्या गेलेल्यांमधून येऊ लागले होते व त्यांपैकी अनेक राजेही होते. तर्कतीर्थांनी आपल्या ग्रंथात एके ठिकाणी असेही

* शूद्र-अतिशूद्र जाती या सर्व कधीकाळी स्वतंत्र लोकसमूह होत्या असे खात्रीपूर्वक म्हणता येत नाही. जातींची उत्पत्ती ही संपूर्णपणे अद्यापि न उकललेली, कमालीची गुंतागुंतीची वाव आहे.

लिहिले आहे की, "ब्राह्मण ग्रंथांच्या काली व सूत्र काली ऋग्वेदाचा अर्थ नीट समजणे कठीण झाल्याचे दिसते." (पृ. ५९) याचा अर्थ असा होऊ शकतो की, यज्ञयाग, धार्मिक विधी व अन्य क्रियाकर्मे पार पाडण्यासाठी व्यावसायिक ब्राह्मणांची गरज वाढली, आणि मागणी-पुरवण्यासाठी ब्राह्मणाच्या व्यवसायात अनेकांची अन्य जाती/वर्ण यांमधून भरती केली गेली. त्यांना वेदांचे सखोल ज्ञान असण्याची तशी गरजही नव्हती. त्यांच्यासाठी मग ब्राह्मण ग्रंथांची निर्मिती 'हस्तपुस्तिका' म्हणून केली गेली असेल ही शक्यता आहे. म्हणजे ब्राह्मण ग्रंथांची निर्मिती, व 'ब्राह्मण' नावाची एक सर्वत्र आढळणारी जात-जमात अस्तित्वात येणे व चातुर्वर्ण्याची चौकट अधिक साचेबंद होण्यास आरंभ होणे या एकमेकांशी निगडित गोष्टी असतील.

जोतिबांच्या लेखनातील एक तळटीप या संदर्भात महत्त्वाची आहे. 'सार्वजनिक सत्य धर्म पुस्तका'मधील या तळटीपेत ते म्हणतात, "हल्ली ज्यांस कोकणस्थ ब्राह्मण म्हणतात त्यांनी आपल्या इराणातून बलिस्थानात येतेवेळी आपल्याबरोबर देशस्थ ब्राह्मणांस घेऊन आले नाहीत. कारण हे मूळचे बलिस्थानातील क्षेत्रस्थ असावेत, म्हणून कित्येक गोष्टींवरून सिद्ध करता येते." (*स.फु.वा.*, ५वी आवृत्ती, पृ. ४८४ वरील तळटीप). यांना कोकणस्थ ब्राह्मणांनी त्यांच्या धर्मात प्रविष्ट करून घेऊन त्यांना 'देशस्थ ब्राह्मण' असा दर्जा दिला असे त्यांनी पुढे म्हटले आहे. म्हणजे, फुल्यांची इतिहासमीमांसा, वर्तमानकाळी जे सर्व ब्राह्मण जातीय आहेत त्यांच्यापैकी फक्त कोकणस्थ ब्राह्मण हेच तेवढे आर्य लोकसमूह असे मानते, व बाकीचे सारे ब्राह्मण हे मुळात ब्राह्मणच नव्हते, ते एतद्देशीय लोकसमूहांची धर्मकर्मे करणारे त्यांच्यातलेच (म्हणजे शूद्र-अतिशूद्र) असावेत, असे मानते. या एका तळटीपेनेही स्वतः फुले आपली प्राचीन इतिहासाची मीमांसा जमीनदोस्त करतात असे नाही का?

बळीराजाची मिथ्यकथा, परशुरामाने एकवीस वेळा पृथ्वी निःक्षत्रिय केल्याची मिथ्यकथा, नरसिंह-हिरण्यकशिपु-प्रल्हाद यांची मिथ्यकथा अशा मिथ्यकथांच्या पोटात इतिहास दडलेला आहे हे गृहीत धरून फुल्यांनी तो काय इतिहास घडला हे सांगण्याची गोष्ट केली. मिथ्यकथा, महाभारत- रामायणासारखी काव्ये आदींचे या अंगाने वाचन-विश्लेषण करण्याचा प्रयत्न व त्यामागील दृष्टी हे त्यांचे एक मौलिक योगदान आहे असे नक्कीच म्हणता येईल. मात्र मिथ्यकथेची अशी उकल करण्यासाठी प्रथम ती तिच्या सर्व गुंतागुंतींसह नेमक्या तपशीलांची नोंद करीत मांडून घ्यावी लागते. असे जोतिबांनी केले नाही. हे आपण समजू शकतो. पण, जर मिथ्यकथांचा आधार घेऊन 'सांस्कृतिक संघर्ष' स्पष्ट करावयाचा होता तर, पाटणकरांनी हे काम करणे आवश्यक होते. फुल्यांनी बळीच्या संदर्भात (१) वामनाचे पात्र असलेला, बळीराजा बरोबरील एका कल्पित युद्धाचा इतिहास रचला आहे, ज्याचा संबंध त्यांनी विजयादशमीच्या दिवशी 'शिलंगणाचे सोने लुटून येण्या'शी जोडला आहे. ही त्यांनी रचलेली मिथ्यकथा आहे. (२) बटु वामन व बळीराजा यांच्या मिथ्यकथेची त्यांनी टर उडविली आहे. (३) आणि बलिप्रतिपदेच्या दिवशीच्या रिवाजाचे वर्णन पुढील शब्दांत केले आहे : "दर कार्तिकमासी बलिप्रतिपदेस भटब्राह्मण मांगामहारां- प्रमाणे हातात पंचारत्या घेऊन शेतकन्यास ओवाळता ओवाळता 'इडापिडा जावो आणि बळीचे राज्य येवो' हा मूळचा खरा आशीर्वाद देऊन शेतकऱ्यांच्या ओवाळण्या न मागता, हातावर शालजोड्या घेऊन त्यांस यजमानाचीं नातीं लावून शेतकऱ्यांचे घरोघर माली फिरत मागतात." (*स.फु.वा.*, ५वी आवृत्ती, पृ. २६२) यावरूनच हे स्पष्ट होते की, भारतात प्राचीन काळी काय घडले हे सांगण्यासाठी बळीभोवतीच्या मिथ्यकथेचा वापर फुले करतात तसा करता येत नाही. बळीची मिथ्यकथा अनेकपदरी व गुंतागुंतीची आहे. तिचा उपयोग इतिहासाची उकल करण्यासाठी करावयाची संकल्पना योग्य व मौलिकही आहे. पण तसे करण्यासाठी आधी तिचे पदर सुटे करावे लागतील, आणि एकेका पदराशी संबंधित कथा नीट तपशीलांसह मांडून घ्याव्या लागतील. त्यांची गल्लत करून उकल करण्याने इतिहास समजणार नाही.

प्राचीन काळापासून आजपावेतो भारतात 'ब्राह्मण' व 'शूद्रातिशूद्र' यांच्यात एक अखंड संघर्ष जारी आहे हे चित्रण, अशा रीतीने, खरे तर निकालात निघते. याचा अर्थ संघर्षच कधी नव्हता व झाला नाही असे नाही. पण एकेका टप्प्यावर, त्या त्या काळी संघर्ष कोणाकोणात होता, त्याचे व्यावहारिक- भौतिक स्वरूप काय होते नि त्याचे तात्त्विक-धार्मिक स्वरूप काय होते याची चर्चा करणे गरजेचे आहे.

अधोगती पावलेल्या यज्ञयागी वैदिक संस्कृतीच्या पोटातून,





बदलत्या भौतिक समाजवास्तवामधून आपणांस परिचित असलेली चातुर्वर्ण्यचौकटीतील जातपातींची व्यवस्था आकारास आली. ती नव्या प्रकारच्या राजेशाहीशी एका अंगाने व बऱ्याच कष्टांनी व साधनसमुच्चयाच्या उपयोगाने कराव्या लागणाऱ्या पण उदंड पीक देणाऱ्या शेतीव्यवस्थेशी दुसऱ्या अंगाने घनिष्ठपणे निगडित होती. या व्यवस्थेला वैदिक वा ब्राह्मणी म्हणून संबोधणे सोयीचे भासत असले तरी, ती वेदांनी निर्मिलेली वा ब्राह्मणजातीयांनी इतरांवर कपटकारस्थानाने लादलेली असा अर्थ काढण्यात गफलत आहे. ही व्यवस्था दोन हजार वर्षे जशीच्या तशी राहिली असेही म्हणणे चुकीचे आहे. या व्यवस्थेचे निर्माते ब्राह्मण नसले तरी प्रवक्तेपण त्यांच्याकडे होते, व त्यांनी आपले महत्त्व वाढविण्यासाठी, लाभ वाढविण्यासाठी स्वतःच्या स्थानाचा वापर केला ही गोष्ट खरी. तसा वापर इतरही वर्णांनी केला, जातींनी केला हे विसरता कामा नये. या व्यवस्थेवर व त्या व्यवस्थेचे समर्थन करणाऱ्या विचारप्रणालीवर आघातही होत आले आहेत व वैचारिक-धार्मिक हल्लेही (बाहेरून व आतून) होत आले आहेत. त्यामुळे ती कोसळून पडली नाही. उलट, टिकून राहण्याच्या दृष्टीने उपयोगी अशी लवचिकता, गतिमानता व सर्वंकष बंदिस्तपणाचा अभाव ही वैशिष्ट्ये तिच्या अंगी मुरली असे आढळते. ही गोष्ट आपण गेली पन्नास वर्षेही अनुभवीत आहोत.

यामधून तात्पर्य असे काढता येईल की, भारतात 'शूद्रातिशूद्र' विरुद्ध 'ब्राह्मण'/'आर्य' असा संघर्ष अखंडपणे चालत आलेला नाही. वैचारिक-धार्मिक पातळीवर वर्णव्यवस्था-जातपात, वेदप्रामाण्य यांविरुद्ध वेळोवेळी संघर्ष छेडला गेलेला आहे, पण हा संघर्ष छेडणाऱ्यांनीही त्याला वर्णीय लढ्याचे (वर्गलढ्याच्या धर्तीवर) रूप दिले नाही. वर्ण नाकारावेत, जाती मोडाव्यात असे आवाहन सर्व वर्णांच्या, जातींच्या लोकांना त्यांनी केले. त्याला कमीअधिक प्रतिसाद मिळाला. पण, शूद्र गणल्या गेलेल्या जातींना स्वतःच्या भौतिक-राजकीय, आर्थिक व सामाजिक – उत्कर्षासाठी वर्णचौकट ही अनुल्लंघ्य अडसर न ठरण्याइतकी व्यवस्था लवचिक राहिल्याने (क्षत्रियत्वावर दावा सांगून तो ब्राह्मणांकडून स्वीकृत करून घेण्याच्या अंगाने), व ती वाट त्यांना जास्त आकर्षक ठरल्याने (कारण त्यांपैकी कोणी समतेचे, शोषणमुक्तीचे आधुनिक अर्थाने पुरस्कर्ते नव्हते) व्यवस्था टिकून राहिली. किंबहुना ती चौकट टिकून राहण्यात उत्कर्ष पावणाऱ्या व्यक्ती, कुळे वा समूह यांचा हितसंबंधच निर्माण होई.

आता जरा धर्माच्या मुद्याकडे वळूया. स्वतःला आर्य म्हणविणारा लोकसमूह भारतीय उपखंडात आला तेव्हा येथे प्रगल्भ संस्कृती नांदत होत्या. सिंधू संस्कृतीविषयी आज पुष्कळच अधिक माहिती आहे. तसेच, दक्षिणेत पण एक प्रगल्भ संस्कृती प्राचीन काळी अस्तित्वात होती हे मत आज मान्यता पावले आहे (तमिळ संस्कृती). याचा एक अर्थ असा की, येथील प्रगल्भ संस्कृतींमध्ये प्रस्थापित असे धर्म असणार व धर्मसंस्थाही. प्रतिष्ठित, वरिष्ठ वर्गांचा अधिकृत वा वरचढ (हेजेमोनिक) धर्म तसेच लोकांमध्ये प्रचलित लोकधर्मदेखील. आता, फुल्यांनीदेखील आर्य/ब्राह्मणांनी हा देश जिंकून घेतला तेव्हा या देशात मोठी समृद्ध राज्ये होती असे म्हटले आहे. पण सत्ता जर केंद्रित व बृहत् आकाराची होती तर धर्मसंस्थेचे कोणते रूप येथे अस्तित्वात असेल, हा प्रश्न त्यांनी उपस्थित केला नाही. त्यांच्या काळात शूद्रातिशूद्रांमध्ये जे लोकधर्म प्रचलित होते त्यांच्यावरून काही कल्पना त्यांनी केली आहे. मुद्दा असा की, पाटणकरांनी वेदपूर्वकालीन संस्कृतींमधील अभिजनांच्या/राज्यांच्या धर्म व धर्मसंस्था यांच्या अस्तित्वाची दखल घ्यावयास हवी होती.

तर्कतीर्थांच्या *वैदिक संस्कृतीचा विकास* मधील विवेचनावरून स्पष्ट होते की, मूळ 'आर्य' लोकांमधील धर्मकल्पना व धर्मसंस्था, दोन्हींचे स्वरूप सुटसुटीत व बाळबोध होते. येथे आल्यानंतर यज्ञप्रधान वैदिक धर्म त्यामधून विकसित झाला. येथील एतद्देशीय सिंधू संस्कृतीतील प्रस्थापित अभिजनांच्या धर्माशी व धर्मसंस्थेशी संघर्ष व संयोग यांची प्रक्रिया घडून वैदिक संस्कृतीखालील धर्म आकारास आला. चातुर्वर्ण्याची चौकटही बांधण्यास याच प्रक्रियेतून सुरुवात झाली. याला आणखी पुढे अवनत रूप प्राप्त झाले. या सर्व काळात लोकधर्मही प्रचलित होतेच, आणि त्यांच्या बरोबरही धार्मिक कल्पना, रीती, दैवते इत्यादी बाबतीत देवाण-घेवाण होत आली. सिंधू संस्कृती व समाज यांच्या विघटनानंतर त्या काळात प्रचंड घुसळण होऊन नवी राजकीय-आर्थिक-सामाजिक मांडणी उत्तर भारतात आकारास आली तिच्याबरोबर धर्म व धर्मसंस्था या क्षेत्रातही असे काही घडणे अटळ होते.

अनुक्रमणिका

प्राचीनतम काळापासूनच भारतात सर्वंकप, एकमुखी, एकमेव असा एक धर्म वा धर्मसंस्था अस्तित्वात नव्हती. वहुमुखी, वहुपदरी अशीच स्थिती राहिली. युरोपात ख्रिश्चन चर्चच्या स्थापनेनंतर वरोवर उलट स्थिती उत्पन्न झाली. जोतिवांनी रोमन कॅथलिक चर्च व तिने प्रवर्तित केलेला ख्रिस्ती धर्म, त्याचे नियंत्रण करणारा पुरोहितवर्ग हे मॉडेल समोर ठेवून येथील परिस्थितीचे चित्रण केले. ते कधीच वास्तवाला धरून नव्हते. वैदिक काळातही नव्हते. म्हणजे वैदिक धर्माला एक सुघड विकसित रूप होण्याच्या काळातच त्याला फाटेही फुटले आणि आव्हानही उपस्थित झाले. वेदांचे अपौरुषेयत्व व अपरिवर्तनीयत्व ठासून प्रस्थापित केले जाण्याच्या काळातच वेद खरे तर मागे पडण्यास सुरुवात झालेली होती. बाहेरून आव्हान देणारी दर्शने, धर्मपंथ, आतून वंडखोर भूमिका मांडणारे दार्शनिक व धर्मवेत्ते आणि प्रचलित लोकधर्मांमधील अनेकानेक गोष्टींचा स्वीकार यामधून वैदिक धर्म सतत बदलत गेला. शूद्रातिशूद्रांच्या भिन्न संस्कृतींमधूनच ही सारी आव्हाने उपस्थित केली गेली, वा वंडे उत्पन्न झाली असे खरोखर कितपत म्हणता येते? तसेच, आव्हाने, वंडे याच परिभाषेत फक्त घडलेल्या प्रक्रियांचे वर्णन करणे वस्तुस्थितीला धरून होईल का? भारतात तरी ही प्रक्रिया व्यामिश्र, गुंतागुंतीची राहिलेली दिसते. बरीच देवाणघेवाण परस्परांना सामावून घेण्याच्या संथ व शांत प्रक्रियेद्वारा घडून येत गेली असावी. नवे नवे लोकसमूह समाविष्ट होत गेले, आर्थिक-राजकीय स्थित्यंतरांमुळे नव्या गरजा निर्माण झाल्या व वेगळे दबाव उत्पन्न झाले. सामावणूक (ॲसिमिलेशन), समायोजन (ॲडजस्टमेंट) या मार्गांनीही बदल घडून आले. उपनिषदांमध्ये जे उच्च कोटीचे तत्त्वचिंतन आहे तो आतून स्फुरलेला सर्जनशील बदल आहे. तर जैन, वौद्ध, चार्वाक आदी विचारप्रवाह, धर्मप्रवाह ही बाहेरून उपस्थित झालेली आव्हाने म्हणता येतील. यांपैकी बहुतेक वैचारिक-तात्त्विक आव्हाने वा नवचिंतन हे 'तळागाळाच्या', दलित-पीडितांच्या या अर्थाने शूद्रातिशूद्रांमधून आलेले दिसत नाही. काटेकोरपणे पाहिल्यास चातुर्वर्ण्याच्या चौकटीत शूद्र कोटीत वसविलेले, पण व्यवहारात सत्ता, धन व प्रतिष्ठा या दृष्टींनी शूद्रत्व सांडलेल्या, अभिजन वर्गात दाखल झालेल्या मंडळींकडून हे घडले.

आपण असे म्हणून शकतो की, चातुर्वर्ण्याच्या समाज-व्यवस्थेत ज्यांचा प्रथमतः शूद्र वा अतिशूद्र या कोटींमध्ये प्रवेश होत असे ते वैदिक धर्माचे अधिकारी नाहीत ही मुळी भूमिकाच असल्याने, वैदिक संस्कृतीशी त्यांची एकात्मता असून नसल्यागत, जुजबी असे. त्या विचारप्रणालीचे (आयडियॉलॉजी) बाळकडू त्यांना मिळत नसे. अशा कोटींमधल्या व्यक्ती, कुळे, समूह बदलत्या काळात सत्ता व मत्ता प्राप्त करून क्षत्रिय, वैश्य वर्णांमध्ये स्वतःला ब्राह्मणांच्या मदतीने स्थान मिळवून घेत तेव्हा, किंवा त्यांचे शूद्रत्व वा अतिशूद्रत्व याकडे समाजाने डोळेझाक करावी इतपत त्यांचे स्थान प्रतिष्ठित वनल्यावर, ते आतून सुधारणावादी वा बाहेरून आव्हान देण्याची भूमिका घेतील हे स्वाभाविक होते.

तर्कतीर्थांनी *महात्मा फुले समग्र वाङ्मया*च्या ग्रंथास, त्यावेळच्या महाराष्ट्र राज्य साहित्य आणि संस्कृती मंडळाचे अध्यक्ष या नात्याने, जी प्रस्तावना लिहिली तीमध्ये ते म्हणतात, "आर्यपूर्व अवैदिक भारत हा विकसित अशा द्राविडी संस्कृतीने व्यापला होता व वर्तमान हिंदू धर्म हा त्याच संस्कृतीचा परिवर्तित आविष्कार आहे... त्याच संस्कृतीतील मोठा व मूळचा पुरोहितवर्ग हाच विद्यमान भारतातील बहुसंख्य ब्राह्मणवर्ग ही गोष्टही जोतिरावांना मान्य झाली असती असे त्यांच्या सार्वजनिक सत्य धर्म पुस्तकाच्या टिपणीवरून लक्षात येते." (५वी आवृत्ती, पृ. बावीस; तळटीप पृ. ४८४ पानावर आहे.) सोवळ्या-ओवळ्याची' कल्पना आर्यांनी वर्चस्व प्रस्थापित करण्याकरिता आर्येतरांवर लादली व ती त्यांनी भुलून पत्करली असे जे जोतिरावांनी जागोजागी विधान केले आहे ते आधुनिक मानवजातिशास्त्रज्ञांना मान्य होणारे नाही हे शास्त्रीजींनी सांगितले आहे. त्यांच्या मते स्मृतींमध्ये सांगितलेल्या भक्ष्याभक्ष्यविषयक वा स्पृश्यास्पृश्यविषयक चालीरीती या परंपरागत असलेल्या त्या त्या जमातीच्या चालीरीती होत. (कित्ता, पृ. बावीस-तेवीस.) फुल्यांनी ज्या ब्राह्मणी धर्मावर प्रखर हल्ला चढविला तो धर्म, त्याचे दैनंदिन व्यवहारातले रूप हे येथील विभिन्न प्रदेशांतील एतद्देशीय लोकसमूहांनी, चातुर्वर्ण्याच्या व्यवस्थेतील उच्च मानलेल्या तिन्ही वर्णांसाठी व्यवस्थेत राखीव असलेली जागा वव्हंशी व्यापल्यावर सिद्ध झालेले रूप आहे. त्याच वेळी चातुर्वर्ण्याची सैद्धांतिक चौकट व म्हणून वेदांचे प्रामाण्य व वेदोपनिषदे, जैन-बौद्धादी वेदविरोधी धर्मविचार,

दार्शनिक चिंतन यांचाही स्वीकार आढळतो. तथाकथित ब्राह्मणी धर्माची ही जी गुंतागुंतीची जडणघडण आहे तिची समज व भान फुल्यांच्या लेखनात आढळत नाही. पण पाटणकरांनी तरी वैदिककालीन धर्म व बुद्धोत्तरकाळी, मध्ययुगाच्या काळात आकारास आलेला हिंदू/ब्राह्मणी धर्म यातील महदंतराची दखल घेऊन विवेचन करावयास हवे होते.

फुल्यांनीच लिहिलेल्या ज्या तळटीपेचा वर उल्लेख आहे तिची जरी दखल पाटणकरांनी घेतली असती तरी त्यांना काही वेगळे विवेचन करणे भाग पडले असते. चित्पावन/भट हा लोकसमूह कोकणातही तेथील सारस्वत ब्राह्मण व चांद्रसेनीय कायस्थ प्रभू आदी जातींकडून ब्राह्मण म्हणून, बरोबरीचा म्हणून स्वीकृत नव्हता; त्यांचे स्थान विवाद्य होते. सत्ता संपादल्यावर त्यांनी स्वतःचे श्रेष्ठ ब्राह्मणत्व इतरांवर लादले. याचा राग त्या इतरेजनांना होता. फुल्यांची तळटीप स्पष्ट करते की, देशस्थ ब्राह्मणांना ते एतद्देशीयच मानतात व त्यांचा खरा राग कोकणस्थ चित्पावन ब्राह्मणांवर आहे. त्यांनी जो ब्राह्मणांवर म्हणून सर्वांगीण हल्ला चढविला त्याचा खरा रोख कोकणस्थ पुणेरी ब्राह्मणांवर होता. त्यांनीही फुल्यांना त्याकारणाने झिडकारले. फुल्यांच्या टीकेमधून सत्ताकांक्षी ब्राह्मणेतर चळवळीने स्वतःची पुष्टी केली, पण त्यांचा सार्वजनिक सत्यधर्म जवळ केला नाही. याचे एक कारण असे आहे की, पुरोहित/भटजी म्हणून ब्राह्मण आपली थोडी लुबाडणूक करतो हा अनुभव 'यजमान' म्हणून शूद्रांना (व इतरांनाही) येत असला तरी, धार्मिक विधी, कर्मकांड, श्रद्धा-समजुती या गोष्टी व त्या संदर्भातले ब्राह्मणत्व लादलेले आहे अशी त्यांची अनुभूती नव्हती.

भारतात प्राचीन काळापासून आजपावेतो तात्त्विक-दार्शनिक 'संघर्ष' सतत आढळतो. तो मोठा जोमदारही राहिला. राज्यकर्त्यांनी स्वतःचे हितसंबंधी संघर्ष यशस्वी करण्यासाठी वैदिक विरुद्ध जैन/बौद्ध, शैव विरुद्ध वैष्णव या प्रकारे त्या संघर्षांना धार्मिक/पंथिक रंग व वळण प्रसंगी दिलेही असेल. पण चातुर्वर्ण्यव्यवस्था, दैनंदिन जीवनातील तथाकथित ब्राह्मणी धर्म यांना उखडून फेकण्यासाठी पाटणकर म्हणतात तसा संघर्ष झाल्याचे आढळत नाही. पाटणकर असे म्हणतात की, येथील वर्गलढे हे 'वर्णलढ्यां'च्या रूपात लढले गेले. वीरशैव संप्रदात, महानुभाव संप्रदाय यांची उदाहरणे डोळ्यांसमोर आणली तर काय आढळते? चातुर्वर्ण्य व जातिभेद झिडकारून टाकण्यासाठी व्यक्तींना केलेले आवाहन व त्याला व्यक्ती, कुटुंबे यांनी दिलेला प्रतिसाद असेच चित्र दिसते. म्हणूनच ते अखेरीस संप्रदान बनले.

खुद्द फुल्यांची काय गोष्ट दिसते? आर्य/भट/ब्राह्मण यांना त्यांनी खलनायक बनविले व त्यांनी लादलेल्या धर्माचे व चातुर्वर्ण्य/जातिभेदात्मक व्यवस्थेचे जोखड फेकून देण्याचे आवाहन शूद्रातिशूद्रांना केले. पण त्यांनी, एका बाजूला, लेखन, भाषण, पत्रव्यवहार या द्वारा वैचारिक जागृती घडवून आणण्याचे अथक् प्रयत्न केले. दुसरीकडे, त्यांनी सतत इंग्रजी राजवटीला कधी आव्हानात्मक पद्धतीने तर कधी आर्जवी भूमिकेमधून आवाहन केले की, ब्राह्मणांना यावर घाला, हटवा व रयतेतील शूद्रातिशूद्रांमधील व्यक्तींना लायक, प्रशिक्षित बनवून त्यांच्या हाती कारभार द्या. त्यांनी 'शूद्रातिशूद्रां'ची एकजूट करायचा प्रयत्न करून त्यांची एक वर्गलढारूपी वर्णलढा देणारी संघटना उभारली, चळवळ चालविली असे दिसत नाही. त्यांनी स्थापन केला तो सत्यशोधक समाज. ब्राह्मो समाज, प्रार्थना समाज यांच्याच नमुन्यावर. यात त्यांचे काही चुकले असे प्रस्तुत लेखकाचे मत नाही. उलट, एक प्रगल्भ जाणच यातून प्रकट झाली. वर्गलढा वर्णलढ्याच्या रूपात पुढे 'सत्यशोधकी' वारसा सांगत उभारला गेला तेव्हा त्यातून ब्राह्मणेतर राजकीय चळवळ उत्पन्न झाली. तिने सांस्कृतिक-धार्मिक संघर्ष छेडला नाही. फुल्यांना अभिप्रेत असलेल्या 'सार्वजनिक सत्य धर्मा'च्या भूमिकेमधून धार्मिक-सांस्कृतिक संघर्ष हा वर्गीय लढ्याच्या घाटाचा वर्णलढा उभारून करण्याचा संघर्ष नाहीच. हेच सत्य पुढे डॉ. बाबासाहेब आंबेडकरांना प्रतीत झाले व त्यांनी स्वीकारले. आंबेडकरवादी राजकीय चळवळ ही वर्णलढ्याचे रूप धारण केलेली सीमित सत्ताकांक्षी चळवळ ठरते, व त्या चळवळीत सगळे अतिशूद्रही सहभागी होऊ शकत नाहीत. त्यांनीही धर्मांतराचे जे पाऊल टाकले तेव्हा त्याला 'वर्णलढ्या'चे रूप दिले नाही.

-६-

इतिहासात काय घडले, ऐतिहासिकदृष्ट्या हिंदुधर्मामध्ये कोणकोणती स्थित्यंतरे घडून आली, फुल्यांची मीमांसा कितपत बरोबर आहे, हे प्रश्न बाजूला ठेवूया. आपणांस चातुर्वर्ण्य, जातपात, स्पृश्यास्पृश्यता, स्त्री-पुरुषभेद, आदिवासी व भटक्या-

अनुक्रमणिका

विमुक्त जातींना मिळणारी विषम वागणूक या सगळ्यांचा अंत करावयाचा आहे. तर याचा मार्ग कोणता, आणि यात फुल्यांपासून आपणांस कोणती शिकवण आत्मसात केली पाहिजे? भारतात एक 'हिंदुराष्ट्र' स्थापन व्हावे यासाठी एक राजकारण व धर्म-संस्कृतीकारण आज चालले आहे, आणि त्याचा प्रतिवाद करणेही आवश्यक आहे असेही जोडून घेऊया.

पाटणकर व त्यांचे समविचारी साथी हिंदुत्ववादाचे राजकारण हे ब्राह्मणी छावणीचेच राजकारण आहे असे ठामपणे म्हणत असतात. ब्राह्मणी धर्मावर प्रखर हल्ले चढवून, आम्ही कधीच हिंदू नव्हतो, हिंदुपण ही आमच्यावर ब्राह्मणांनी केवळ लादलेली गोष्ट आहे, ही भूमिका शूद्रातिशूद्रांमध्ये रुजविणे त्यांना आवश्यक, योग्य व इष्ट वाटते. तसेच धर्मांतरित ख्रिश्चन, मुस्लिम, शीख यांच्यापैकी जे पूर्वी हिंदू असताना शूद्रातिशूद्रांमधून आलेले होते त्यांच्यासाठी राखीव जागांची तरतूद केली जावी ही मागणी लावून धरल्यास, समाईक हितसंबंधांवर उभारलेली एक व्यापक आघाडी हिंदुत्ववाद्यांविरोधात बांधता येईल अशी त्यांना खात्री वाटते. या प्रकारच्या भूमिका फुले यांच्या मांडणीचाच विस्तार आहे असा पाटणकरांच्या प्रतिपादनाचा रोख आहे.

आम्ही हिंदू नाही हे म्हणणे सोपे आहे, आणि कालांतराने ते मान्यही होईल. आम्ही जैन आहोत, आम्ही शीख आहोत, आम्ही ख्रिश्चन आहोत अशा धर्तीचे कोणते उत्तर दिले जाऊ शकते, याला खरे महत्त्व आहे. आम्ही बौद्ध/नवबौद्ध आहोत, हे उत्तर स्वीकारले जाईल. आम्ही 'मानव' आहोत, हे उत्तर हवेतले उत्तर आहे. 'ते कळले हो, पण जात कोणती, धर्म कोणता, वंश कोणता?' असा प्रतिप्रश्न येईल. ब्राह्मणी धर्माने चातुर्वर्ण्यव्यवस्थेतील शूद्रातिशूद्र ठरविले ते आम्ही आहोत, किंवा त्या व्यवस्थेच्या परिघावरील भटके वा त्या व्यवस्थेच्या बाहेरील आदिवासी जमातींचे आहोत हे उत्तर अधिक समाधानकारक होय. पण ज्या व्यवस्थेचा अंत करावयाचा आहे तो घडवून आणण्याच्या दृष्टीने ते उत्तर कामाचे नाही. गेल्या पन्नास वर्षांच्या अनुभवाचा काही निष्कर्ष असेल तर तो हा की, या उत्तरांच्या अनुषंगाने काही सत्ताकांक्षी राजकारण, त्यासाठी संघटन व आघाड्या बनविल्या जाऊ शकतात वा काही आर्थिक लाभ पदरात पाडून घेतले जाऊ शकतात. पण ते करीत असताना चातुर्वर्ण्याधिष्ठित व्यवस्था व मानस गाभ्याशी भक्कम राहते वा अधिक भक्कम बनते.

इस्लाम, ख्रिश्चॅनिटी, शीख आदी धर्मांचा स्वीकार केल्यावरही चातुर्वर्ण्य, जातपात व स्पृश्यास्पृश्यता या गोष्टी कायमच राहिल्या. आम्ही हिंदू नाही, अशी भूमिका घेतल्याने होईल काय, तर कमालीचा फुटीरपणा येईल. ज्या जातींची संख्या मोठी, ज्या जास्त पुढारलेल्या व सत्ता-मत्तावान आणि संघटित यांचे प्रभुत्व प्रस्थापित होईल. राखीव जागांसाठी आज जे उपगट (अन्य मागासवर्गीय, पूर्वास्पृश्य, आदिवासी, भटके-विमुक्त) आहेत त्यांच्यात हा मुद्दा मोठा तीव्र व कडवट बनलेला आहे.

आम्ही भारतीय आहोत, आणि भारतीय राज्यघटना हीच आमची श्रुतिस्मृती आहे, ही भूमिका आदर्श व व्यवहारी, दोन्हीही असल्याची प्रथमदर्शनी खात्री वाटते. पण ती औपचारिक राहते. व्यवस्थेचा व मानसाचा अंत करण्याच्या दृष्टीने त्या भूमिकेवरून सांस्कृतिक-धार्मिक संघर्ष उपस्थित करता येत नाही.

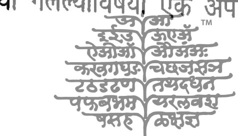
यापुढचे वास्तव असे की, हिंदुत्ववाद्यांची छावणी ही, खरे तर, ब्रिटिशपूर्व इतिहासकाळातही केवळ ब्राह्मणी छावणी नव्हती. इस्लामधर्मीय लोकसमूह आक्रमक टोळ्यांच्या रूपात हिंदुस्थानात येऊन राज्यकर्ते बनले तेव्हापासून त्यांच्या मुस्लिमपणाच्या सापेक्ष व विरोधात 'हिंदू' ची व्याख्या आरेखित झालेली आहे. किंबहुना 'ब्राह्मणी धर्मा'ला हिंदू या संज्ञेची मुळी आवश्यकताच नाही. भारताचा इतिहास लक्षात घेता, जोवर मुस्लिम व ख्रिश्चन यांची राजकीय व/वा धार्मिक जमाती म्हणून येथे उपस्थिती आहे तोपर्यंत हिंदू नावाने एक मोठी राजकीय व/वा धार्मिक जमातही येथे उपस्थित राहणार. ती राहावी ही गोष्ट राजकीय-सामाजिक संतुलनाच्या दृष्टीने इष्ट व आवश्यकही आहे. मुस्लिम, शीख, ख्रिस्ती हे जेव्हा जेव्हा कट्टर धर्मवादी राजकारण-समाजकारण करतात तेव्हा हिंदुत्व रुजते, त्याला दोन पीळ आणखी मिळतात हाही इतिहास आहे.

प्रश्न जो आपण विचारावयास हवा तो दोन पदरी आहे. (१) चातुर्वर्ण्यव्यवस्था, जातिभेद, स्पृश्यास्पृश्यता या गोष्टी इतक्या दीर्घकाळ सक्षम का राहिल्या? आणि (२) यात कोणाची सोय सर्वात जास्त होती व ती कोणती? प्रस्तुत लेखकाचे उत्तर

पुढील प्रकारचे आहे. पहिल्या प्रश्नाच्या उत्तरात तीन मुख्य घटक आहेत. सोवळे-ओवळे, यजमानकेंद्रित्व व व्यवसायात्मक श्रमविभागणी आणि उच्चनीच स्थानभेद. येथे तर्कतीर्थ म्हणतात ते खरे आहे. सोवळे-ओवळे ब्राह्मणांनी लादलेली गोष्ट नाही. मात्र त्यांनी तिचे जे अवडंबर माजविले आहे व त्याची जी कमालीची गुंतागुंतीची रचना केली आहे ती बिनतोड आहे. हे करताना त्यांनी सर्वच लोकसमूहांमधील याबाबतच्या कल्पना वापरलेल्या आहेत. यामुळे तिचा स्वीकार सर्व थरांमध्ये आहे. यज्ञप्रधान संस्कृतीपासून 'यजमान' ही एक मध्यवर्ती भूमिका राहिलीय. यजमानाला सेवा, वस्तु इ. पुरविणारी मंडळी 'आश्रित' असतात, ती विशिष्ट सेवा वा वस्तू पुरवितात, आणि त्यांच्यात यजमानापासून आपले अंतर किती व आपले महत्त्व किती यावरून वाद असतात, चुरस असते. यजमान कोण होऊ शकतो? तत्त्वतः फक्त वरचे त्रैवार्णिक. व्यवहारात शूद्र गणला गेलेला गावचा शेतकरी/पाटील हा पण यजमान असतो, गावचा 'राजा' असतो (बळीराजा). ही यजमानकेंद्री रचना गाव ते राज्य ते साम्राज्य या सर्व पातळ्यांवरील आर्थिक-राजकीय संरचना पण आहे. पण त्या त्या पातळीवर बऱ्या परिस्थितीतील प्रत्येकजण यजमान बनू शकतो व यजमान बनू शकला याचा अर्थ सत्ता व मत्ता यांची संपादणी करून आपण काही प्रतिष्ठा समाजात कमावली आहे याची त्याला व्यवहारात पावतीही मिळते. सत्यनारायणाची पूजा घातली तर ती पूजा सांगणारा भटजी (म्हणजे प्रतीकरूपाने ब्राह्मण वर्ण) देखील त्याला मान देत असतो, यजमान म्हणून त्याला उच्च स्थान/दर्जा बहाल करीत असतो. मानसिकदृष्ट्या ही व्यवस्था समाधान देणारी, स्थैर्य व सुरक्षिततेचा अनुभव देणारी, त्याच वेळी स्पर्धा, चुरस, आकांक्षा, कर्तृत्व इत्यादींना अवकाश ठेवून अत्यंत गतिमानता सतत कायम राखणारी व्यवस्था आहे. दीर्घकाळपर्यंत आर्थिकदृष्ट्या – शेती, व्यापारउदिम या क्षेत्रांमध्ये – भरभराट साधण्याच्या दृष्टीने ही व्यवस्था कार्यक्षम ठरली. राज्यव्यवहाराच्या क्षेत्रातही कर्तृत्वाला या व्यवस्थेने आडकाठी आणली नाही. (२) ही व्यवस्था सत्ता व मत्ता संपादन करण्यात यशस्वी होऊन उच्च स्थानी जाऊन पोचण्याची आकांक्षा बाळगणाऱ्यां (इंग्रजीत ज्यांना उद्देशून 'अचीव्हमेंट ओरिएंटेड', 'क्लाइंबर्स' म्हणतात) व्यक्तींच्या दृष्टीने सर्वात सोयीची. वरकरणी, प्रथमदर्शनी, सर्व लोकसंख्येला एका उतरंडीच्या रचनेत एकेका पायरीवर कायमचे कप्पेबंद करून ठेवणारी ही व्यवस्था आहे असे मत होते. तीमध्ये व्यक्तीला स्वतंत्रता नाही असा ग्रह होतो. पण ही व्यवस्था अत्यंत व्यक्तिवादी, लवचिक व सततच्या चलनवलनाला ('मोबिलिटी') वाहिलेली व्यवस्था आहे. ब्राह्मण व अस्पृश्य या दोन टोकांना ती बंदिस्त व त्यातल्या त्यात चलनवलन रोखणारी होती. पण इथेही अमूक समूह ब्राह्मण आहे वा नाही, अस्पृश्य आहे की शूद्र याविषयी धूसरता, संदिग्धता व वाद होते. ब्रिटिशकालीन आरंभीच्या जनगणनांच्या काळीही ही स्थिती होती. चातुर्वर्ण्याची चौकट, जातिभेद व स्पृश्यास्पृश्यता (त्याशी निगडित सोवळे-ओवळे) या गोष्टी कायम ठेवून भौतिक परिस्थिती सुधारेल तसे ब्राह्मण, क्षत्रिय वा वैश्य या वर्णांमध्ये स्थान प्राप्त करून घेण्यासाठी व्यक्ती, कुटुंबे, गट सतत प्रयत्नशील असत. याचा प्रत्यय आपणांस ब्रिटिशांची राजवट प्रस्थापित झाल्यावर यासाठी जी प्रचंड संधी नव्याने प्राप्त झाली त्यावेळीही आलेला आहे. वरचे स्थान पटकावण्याची सारी धडपड अर्थपूर्ण तेव्हाच ठरते जेव्हा तळाशी पुष्कळ मंडळी राहणार आहेत याची खात्री असते; एरवी, खऱ्या अर्थाने समान समाजात या प्रकारची आकांक्षा व्यर्थच ठरणार.

चातुर्वर्ण्य, जातिभेद, स्पृश्यास्पृश्यता यांचा भंग करावयाचा असला तर, भारतीय संदर्भात, (१) सोवळ्या-ओवळ्याच्या कल्पनेपासून मन मुक्त व्हायला हवे; (२) वरच्या वर्णांमध्ये प्रवेश मिळावा ही आकांक्षा गळून पडली पाहिजे; आणि (३) कष्टप्रद व सेवा व्यवसायांना उच्च प्रतिष्ठा देण्याचा संस्कार मनात रुजला पाहिजे. भारतात यासाठी मूलग्राही संघर्ष करावा लागणार आहे तो प्रथमतः व बव्हंशी आंतरिक करावा लागणार आहे.

ख्रिश्चन मिशनऱ्यांच्या सहवासाने व त्यांच्या सोबत केलेल्या वाचनाने, संभाषणांनी, निर्मिकाने सर्व मानवांना कोणत्याही प्रकारचा भेदभाव न करता उत्पन्न केले, पण स्वार्थ, लोभ, सत्ताकांक्षा यापोटी नंतर आर्य-भट-ब्राह्मणांनी धर्माच्या नावे अनंत भेद उत्पन्न करून श्रेष्ठ-हीन अशी विभागणी केली, हा विचार जोतिरावांच्या मनात पक्का बिंबला. पण त्या विचारासोबत तळागाळाशी ढकलल्या गेलेल्यांविषयी एक अपार कळवळा





अनुक्रमणिका

अंतःकरणात उत्पन्न झाला, ही विशेष गोष्ट होती. ज्या पूर्णपणाने चातुर्वर्ण्य, जातिभेद, स्पृश्यास्पृश्यता ही सारी व्यवस्था त्यांनी मनोमन टाकून दिली तिला महत्त्व आहे. उच्चवर्णीय बनण्याची आकांक्षा त्यांच्या ठायी आढळत नाही; जन्मभर त्यांची एकरूपता अंत्यजांशी राहिली. येथील सामान्य माणसाचा पोशाखच तेवढा त्यांनी जवळ केला असे नाही, तर व्यवसायात बऱ्यापैकी पैसा मिळत होता तेव्हाही त्यांची जीवनशैली सामान्य माणसाचीच राहिली. ड्यूक ऑफ कॅनॉटला दिलेल्या मेजवानीच्या प्रसंगी, सभ्यतेच्या संकेतांना व रीतिभातीला सोडून, दैन्यावस्थेतील शेतकऱ्याच्या पोशाखात जोतिबा तिथे गेले त्यात स्टंटबाजी नव्हती. जोतिबा जेव्हा कष्टकरी होण्याचा उपदेश क्षत्रियांना करतात तेव्हा त्यामागची प्रणाली मार्क्सवादी – वर्गीय नाही हे ध्यानात घेणे महत्त्वाचे आहे; सत्ता हाती घेण्यासाठी कष्टकऱ्यांचे राजकीय संघटन बांधण्याची गोष्ट ते करीत नाहीत. ते सर्वांनी उत्पादक श्रमनिष्ठ जीवन अंगिकारावे व स्वतःला व सर्वांना सुखी करावे असे म्हणतात. सर्वांनी या जीवनशैलीचा अंगिकार केला तरच खऱ्या अर्थाने वर्णजातिभेद मिटेल याचा साक्षात्कार त्यांना झाला होता. त्यांचा संदेश काही असला तर सर्वांनी शूद्रातिशूद्र कष्टकरी व्हावे हा आहे. ज्या समाजात सगळेच 'शूद्र-अतिशूद्र' असतील (म्हणजे कष्टकरी असतील), उच्चनीच असा भेद करण्यास आधार शोधणार नाहीत (म्हणजे सार्वजनिक सत्य धर्म अंगिकारतील) तोच समाज सुखी समाज असेल ही प्रगल्भ जाण मार्क्स-एंगल्स यांच्या मांडणीत आढळत नाही. ती पुढील काळातील साम्यवादी मांडण्यांमध्येही आढळत नाही. सोविएत रशिया व चीन, दोन्ही देशांमध्ये नवे उच्च वर्ण अस्तित्वात आले, व शूद्रांची जागा घेणारे बहुजनही कायम राहिले. वेठबिगार छावण्यांतील कष्टकरी हे त्या व्यवस्थेतील अतिशूद्र म्हणावयाचे. जोतिबा शेतकऱ्याला 'बळीराजा' म्हणतात यात नवल नाही. परंपरेतच ती गोष्ट आहे. पण येशू ख्रिस्ताला ते 'बळीराजा' म्हणतात ही ध्यानात घेण्याजोगी गोष्ट आहे. तात्पर्य असे की, जोतिबांचा विचार हा श्रेष्ठतर विचार आहे (त्यांचा आचार तर त्याहूनही श्रेष्ठतर राहिला), आणि त्यांच्या भूमिकेला मार्क्सवादी साच्यात बसविणे यात संक्षेपण (रिडक्शन) आहे.

फुले पचवून आजच्या हिंदुत्ववाद्यांशी संघर्ष करावयाचा झाल्यास त्याचे स्वरूप व त्यातले मुद्दे कोणते असतील? एक तर, फुल्यांशी सुसंवादी राहावयाचे तर, मुस्लिम, ख्रिस्ती, जैन, नवबौद्ध, शीख, सर्वच धर्मीय समाजांमध्ये आज 'ब्राह्मण्य' माजत चालले आहे, त्या त्या समाजाला कट्टर, आक्रमक, दुरभिमानी, इतरांपासून वेगळे पाडण्यावर जोर देणारे धर्मवादी राजकारण करीत आहे, त्याविरुद्ध सारख्याच पोटतिडिकेने भूमिका घ्यायला हवी. जोतिबांच्या भूमिकेत या भूमीचे, क्षेत्रीय, देशी असण्याचा गौरव तर राष्ट्रवादाचा अव्हेर आढळतो. देश/भूमी यांच्याशी जोडलेली स्थानीय/क्षेत्रीय निष्ठा ही खऱ्या लोकशाहीला पोषक तर 'राष्ट्र' ही अमूर्त संकल्पना ही सत्तेच्या केंद्रीकरणास व राजा-प्रजा या स्वरूपाचे भेद उत्पन्न करण्यास पोषक याची जाण प्रकट करून, देशीयतेच्या अंगाने राष्ट्रीयत्वाची एक वेगळी मांडणी करायला हवी. 'आम्ही मूळचे – तुम्ही बाहेरून आलेले', या प्रकारची मात्र नव्हे. उत्पादक कष्टकरी व्यवसाय सर्वांनीच करावेत व सर्वांना सुखी करणाऱ्या भाऊबहीण वृत्तीने ते करावेत या अर्थाने येथे 'शूद्र' समाज निर्माण करण्यासाठी वेगळ्याच अर्थशास्त्राची व आर्थिक विकास प्रक्रियेची मांडणी करावी लागेल. पारंपरिक चौकटीत शूद्र-अतिशूद्र म्हणून गणले गेलेल्यांना ब्राह्मण, क्षत्रिय वा वैश्य बनण्याची आकांक्षा आहे, व या कारणाने ते एका बाजूला राजकारणी सोयीने 'ब्राह्मणी छावणी'वर हल्ला चढवीत असतानाच हिंदुत्ववादी छावणीत प्रवेश करीत आहेत, या वास्तवाची दखल घ्यावी लागेल. 'रामजन्मभूमी-बाबरी मशीद' यासाठीच्या राजकारणाचा प्रतिवाद मंडल आयोगाच्या पुष्ट्यर्थ राजकारण संघटित करून होईल हा मोठा भ्रम आहे. ही दोन्ही राजकारणे (हिंदू, मुस्लिम या दोन्ही समाजांच्या संदर्भात) परस्परपूरकच आहेत, हे ओळखायला हवे. फुल्यांच्या भूमिकेमधून मूलग्राही संघर्ष करावयाचा तर, राजकारण-समाजकारण-धर्मकारण याला त्यांच्या 'सार्वजनिक सत्य धर्मा'चे अधिष्ठान असावयास हवे. आजवरच्या मार्क्सवादी व आंबेडकरवादी राजकारण-समाजकारण यांचे ते अधिष्ठान राहिलेले नाही. बौद्ध धम्माची दीक्षा घेतल्यावरही आंबेडकरी चळवळीचे अधिष्ठान व वळण तेच जुने राहिले आहे.

आजच्या संघपरिवारप्रणीत हिंदुत्ववादी राजकारणाविरुद्धच्या लढाईपुरता सोयीने संक्षेपण करून फुल्यांचा वापर करता येईल, नाही असे नाही. पण यात एक कोतेपण व अदूरदृष्टी

अनुक्रमणिका





आहे. महात्मा फुले हे गौतमबुद्ध, पैगंबर महंमद, येशू ख्रिस्त यांना मानणारे होते; मानवमुक्तीसाठी यांच्या जीवन व विचार यांच्यामध्ये त्यांना मुक्तिदायी तत्त्वे आढळली होती. ती तत्त्वे त्यांनी स्वतःच्या चिंतनाची भर घालून 'सार्वजनिक सत्य धर्मा'मध्ये ग्रथित केली. भारतातील विभिन्नधर्मीय समाजांमधील लोकांना एकत्र आणून, सर्वच धर्मीय समाजांमध्ये परिवर्तन घडवून आणणारे धर्मकारण – जे त्याच वेळी राजकारण, अर्थकारण व संस्कृतिकारणही असेल – करण्यासाठी फुल्यांची मांडणी अनुरूप आहे. सर्वच धर्मीय समाजांमधील पोथीनिष्ठांशी संघर्ष तर होईलच, पण जमातवादी फुटीरता जोपासून स्वतःचे मक्तेदारी पुढारीपण वाढवू – टिकवू – म्हणणाऱ्या आजच्या प्रस्थापित राजकारणी मंडळींशीही तीव्र संघर्ष होईल. तेव्हढाच तो पारंपरिक प्रस्थापित डाव्या, पुरोगामी, इहवादी चळवळींमधील पोथीनिष्ठांशी व प्रस्थापित पुढाऱ्यांशीही होईल.

Form IV

(रूल नं. ८, रजिस्ट्रेशन ऑफ न्यूजपेपर्स सेंट्रल रूल्स १९५६ अन्वये प्रकाशित)

प्रकाशन स्थळ	:	प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई ४१२ ८०३ (जि. सातारा)
प्रकाशन दिनांक	:	दरमहा १ तारीख
मुद्रक	:	श्रीकृष्ण गजानन दीक्षित
राष्ट्रीयत्व	:	भारतीय
पत्ता	:	द्वारा, प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई ४१२ ८०३ (जि. सातारा)
प्रकाशक व संपादक	:	मेघश्याम पुंडलिक रेगे
राष्ट्रीयत्व	:	भारतीय
पत्ता	:	'रागिणी', साहित्य सहवास, वांद्रे (पू.), मुंबई ४०० ०५१
मालक	:	प्राज्ञपाठशाळामंडळ, ३१५ गंगापुरी, वाई ४१२ ८०३ (जि. सातारा)

मी, मेघश्याम पुंडलिक रेगे जाहीर करतो, की वर दिलेली माहिती माझ्या माहितीप्रमाणे व समजुतीप्रमाणे संपूर्णतः खरी आहे.

मे.पुं. रेगे
प्रकाशक

चार्वाक : पुनर्भेट (१)

श्रीनिवास दीक्षित

डॉ. आ.ह. साळुंखे यांनी लिहिलेल्या *चार्वाक दर्शन* या पुस्तकाचे मी केलेले परीक्षण *नवभारत*च्या नोव्हेंबर-डिसेंबर १९९२ या अंकात प्रसिद्ध झाले. त्या परीक्षणाचे पर्यालोचन डॉ. साळुंखे यांनी केले. ते २२१ पृष्ठांचे असून *नवभारत*चा जानेवारी-फेब्रुवारी-मार्च, १९९४ हा सबंध अंक त्या लेखानेच व्यापलेला आहे. हा बृहत् लेख पुनर्मुद्रित करून *आता आमच्या धडावर आमचेच डोके असेल* या नावाचे पुस्तक त्यांनी प्रसिद्ध केले आहे. त्या पुस्तकावरील, म्हणजेच, त्या लेखावरील माझी प्रतिक्रिया व्यक्त करण्याचा प्रयत्न येथे करीत आहे. या माझ्या लेखात, अन्य निर्देश नसेल तर, अवतरणापुढील कंसात असलेला अंक हा *नवभारत*मधील त्यांच्या लेखाचा पृष्ठांक समजावा. त्यांच्या *आस्तिक शिरोमणी चार्वाक* या पुस्तकातील अवतरणापुढे कंसात आ.शि. ही अक्षरे लिहून पुढे पृष्ठांक लिहिला आहे.

लेखाच्या 'प्रास्ताविक' या भागातील त्यांचा मुद्दा स्वतः माझ्याविषयी आहे. माझ्यात काही परिवर्तन घडले आहे काय, माझी मूल्ये काय आहेत वगैरे गोष्टींसंबंधी त्यात चर्चा आहे. 'मी कसा आहे' हा माझा प्रश्न नव्हे. ज्यांना त्यात स्वारस्य असेल अशा इतरांनी आपल्या कुवतीप्रमाणे तो सोडवावा. त्या चर्चेत नाक खुपसण्याचे मला कारण नाही. म्हणून तो भाग मी सोडून देतो. मला विचारांच्या विकेटचे रक्षण करावयाचे आहे. बॉडीलाइन बोलिंगने विकेटला धोका नसतो.

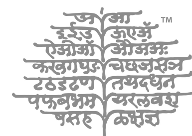
१. चार्वाकांवरील अन्याय

त्यानंतर 'चार्वाकांवर कोणी अन्याय केला नाही' हा माझा मुद्दा ते चर्चेस घेतात. सुरुवातीस जरद्गवेचे प्रकरण येते. जरद्गवा चार्वाकमताची होती याला काही पुरावा नाही. ती यज्ञविरोधी होती, वेदविरोधी होती यात शंका नाही. मीही आहे. पण तेवढ्यावरून मला कोणी चार्वाकमतानुयायी म्हटल्यास तो माझ्यावर अन्याय होईल. प्रत्यक्ष प्रमाण, जडवाद, देहात्मवाद आणि तर्कतः ज्याची परिणती चंगळवाद अथवा 'घृतं पिबेत'वाद यात होते असा सुखवाद हा चार्वाकमताचा गाभा होय; वेद-धिक्कार हा नव्हे. जैन, बौद्ध, भगवद्गीता इत्यादींनीही वेदांना विरोध केला आहे. यज्ञविरोध उपनिषदांतही आहे. तेव्हा यज्ञविरोध व वेदविरोध हे काही चार्वाकांचे वैशिष्ट्य नव्हे. म्हणून जरद्गवेवर जर काही अन्याय झाला असेल तर त्याला चार्वाकांवर झालेला अन्याय असे म्हणू नये.

"दीक्षित जरद्गवेचा वृत्तान्त कसा विकृत करून सांगत आहेत, ते पाहण्यासारखे आहे"(७) असे डॉक्टर लिहितात. आरोप मला नामंजूर आहे. श्रीमती जरद्गवा यांच्याशी माझी ओळख डॉ. साळुंखे यांच्या मध्यस्थीने झाली. पूर्वी मला ते नाव माहीत नव्हते. त्यांच्या ग्रंथात मी ते प्रथम वाचले. त्या ठिकाणी त्यांनी डॉ. थिटे यांच्या *नवभारता*तील पूर्वीच्या एका लेखाचा संदर्भ दिला आहे व त्यातील अवतरणे मान्यतापूर्वक (approvingly) दिली आहेत. जुना अंक काढून मी तो लेख वाचला. ज्याला ते विकृतीकरण म्हणतात ते आक्षेपित वाक्य असे आहे : 'अगे, संतांच्या नुसत्या दर्शनानेही पापे नष्ट होतात; म्हणून तू चल.' हे वाक्य मूळचे माझे नाही. त्या लेखातून मी ते जसेच्या तसे उचलले आहे. So, not guilty.

मला या जरद्गवा प्रकरणाचा अर्थ एका निराळ्या तऱ्हेने लागतो. जरद्गवा या शब्दाचा अर्थ 'म्हातारी गाय' असा आहे. कोणती आई बारशाच्या दिवशी आपल्या मुलीसाठी हे नाव निवडेल? धोंडूबाई, दगडूबाई, नकोशी, केराबाई अशी नावे ठेवली जातात हे मला माहीत आहे. त्यांमागे कार्यकारणविषयक काही समजुती असतात. पण जरद्गवा या नावाशी संबंधित अशी काही समजूत सापडत नाही. म्हणून त्या नावात काही रूपक असावे असे वाटते. या संदर्भातील दुसरे नाव यौवनाश्व हे आहे. त्याचा अर्थ केवळ 'तरुण घोडा' असा नाही. तर 'ज्याच्यात तारुण्य आहे असा घोडा' असा होतो. हा घोडा एका म्हाताऱ्या गाईला 'अश्वमेध यज्ञाकडे चल' असे म्हणत आहे. अश्वमेध यज्ञ हा मूलतः सुफलता-

अनुक्रमणिका





प्रेरक विधी (fertility rite) आहे. सिंधू संस्कृती धरून जगातील सर्व प्राचीन संस्कृतींत अशा प्रकारचे विधी होते. त्यामुळे डॉ. साळुंखे यांनी चविष्टपणे दिलेले अश्वमेधाचे तपशील वाचून आम्हा भारतवासीयांस लाज वाटण्याचे कारण नाही. वंध्या गाईला प्रमत्त अश्व सुफलीकरणाच्या विधीच्या दिशेने नेत आहे ही जरद्गवा प्रकरणातील बीजकथा आहे असे मला वाटते. ही माझी उपपत्ती चुकीचीही असेल, पण जरद्गवेवरील अन्याय हा चार्वाकांवरील अन्याय नव्हे असे म्हणण्यात कोणतीही चूक नाही.

[सोमाने बृहस्पतीची पत्नी तारा हिला पळविले व त्यातून जे अपत्य जन्माला आले त्याचे नाव बुध. ही कथा आकाशस्थ ज्योतींवरील रूपक नसेल काय? सोम = चंद्र, बृहस्पती = गुरू, तारा = नक्षत्र, बुध = बुध नावाचा ग्रह हे अर्थ लक्षात घेऊन विचार करावा.]

जरद्गवेचा म्हणून एक विचार डॉक्टर येथे सांगतात. 'भ्रामक गोष्टीत वेळ घालविण्याऐवजी प्रत्येकाने आपल्या वास्तव कर्तव्यामध्ये मग्न राहावे, आपला जीव ओतून कार्य करावे आणि राजानेदेखील त्याला अपवाद असू नये'. (११) जरद्गवेच्या तोंडी घातलेला हा विचार महान होता असे डॉक्टर म्हणतात. त्याची महत्ता मलाही मान्य आहे. 'स्वे स्वे कर्मण्यभिरतः संसिद्धिं लभते नरः' या वचनाची ती छाया आहे. पण तो विचार 'यावज्जीवं सुखं जीवेत्' या चार्वाकीय विचाराशी जवळीक करीत नाही हेही लक्षात घ्यावे. कर्तव्यवाद आणि सुखवाद हे नीतिमीमांसेच्या अंतर्गत असलेले व एकमेकांशी झुंजणारे दोन संप्रदाय आहेत हे विसरून कसे चालेल? डॉक्टर पुढे लिहितात, 'हा जरद्गवेचा विचार इतका महान होता की, भारतीय लोकांनी तो अनुसरला असता तर आज अमेरिकेसारख्या दहावीस राष्ट्रांनीदेखील भारताच्या पायांवर लोळण घेतली असती.'(११) इतर राष्ट्रांनी भारताच्या पायावर लोळण घ्यावी ही साम्राज्यवादी महत्त्वाकांक्षा माझ्या समाजवादी शीलास रुचत नाही. समान दर्जाच्या, स्वतंत्र, सार्वभौम आणि समृद्ध राष्ट्रांतील एक राष्ट्र या रीतीने भारताने जगात नांदावे अशी माझी सात्त्विक आकांक्षा आहे. ती पुरी होण्यासाठी डॉक्टरांनी जरद्गवेचा म्हणून सांगितलेला विचार स्वीकारावयास हवाच, पण डॉक्टरांना वाटते तसा तो विचार कोणी दडपलेला नाही. जर तो दडपलेला असता तर त्यांच्यापर्यंत तो पोचलाच नसता. पण विचार नुसता असून भागत नाही. त्याचे अनुसरण व्हावे लागते. विचारातून आचाराकडे जाण्यास धर्मवृत्तीचा पूल उपयोगी पडतो. सेक्युलर शासनाच्या फतव्यांनी जी कामे होऊ शकणार नाहीत, ती ग्रामदेवतेच्या भक्तीतून होऊ शकतात. 'जिन्यात थुंकू नका' अशा पाटीचा काही उपयोग होत नाही. पण जिन्याच्या वळणावळणांवर रामकृष्णांची चित्रे काढली तर लोक थुंकत नाहीत. ती सेक्रेड असतात. सेक्युलर नसतात. ख्रिस्तचरणी लीन झालेली नर्स ज्या निष्ठेने रुग्णाची शुश्रूषा करते ती निष्ठा सेक्युलर बावटा घेऊन युनियनचे काम करणाऱ्या नर्सपाशी नसते.

चार्वाकांवरील अन्यायाचे दुसरे उदाहरण त्यांनी वेनहत्येचे दिलेले आहे. 'यज्ञाला विरोध आहे एवढ्यावरून वेन हा चार्वाक ठरत नाही हे मला स्थूलमानाने मान्य आहे'(१२), असे डॉक्टर लिहितात. येथील स्थूलमानाने हा शब्द सूक्ष्म दृष्टीला अनाठायी वाटतो. उपनिषदांनीही यज्ञाविषयी विरोध प्रकट केला आहे. त्यांचे चार्वाकांशी नाते नाही. त्याच न्यायाने वेन हा चार्वाकांचा कोणी नाही. म्हणून वेनहत्या हे चार्वाकांवरील अन्यायाचे उदाहरण नव्हे.

वेनप्रकरणात पुराणांनी जे काय म्हटले आहे त्याचे निवेदन डॉक्टर असे करतात, 'राज्यावर येताच वेनाने यज्ञ, दान वगैरे कर्मकांड निषिद्ध ठरविले; कधीही यजन, हवन व दान करू नये अशी घोषणा त्याने केली असे पुराणांचे म्हणणे आहे.'(१३) हे सांगितल्यावर ते लगेच म्हणतात, "याचा अर्थ इतकाच की, वेन राज्यावर आल्यावर या कर्मांची उपेक्षा झाली, वैदिकांना दक्षिणा वगैरे मिळणे कमी झाले आणि त्यांच्या आर्थिक हितसंबंधांना बाध आला." काय? पुराणांनी जे काय म्हटले आहे म्हणून डॉक्टर सांगतात, त्याचा अर्थ इतकाच होतो? मराठी भाषा समजणारी व्यक्ती हे मान्य करील?

अशा प्रसंगी डॉ. साळुंख्यांनी अनेक वेळा म्हटले आहे की, येथे अर्थ 'तारतम्याने' घ्यावयास हवा (६९, १४६ वगैरे). तारतम्य! तारतम्य ही फार भयंकर गोष्ट आहे. तारतम्य हे ज्ञातृनिष्ठ असते. म्हणून पुराणांचा प्रमाण अर्थ घेण्यासाठी वस्तुनिष्ठ निकष शोधले पाहिजेत. काही निकष सहज सांगता येतील – (१) एकाच पुराणात जो आत्मविसंगत भाग असेल

अनुक्रमणिका

तो सबंधच्या सबंध बाजूस ठेवावा. डॉ. साळुंखे विचारतात की, शबरीची उष्टी बोरे खाणारा राम शंबूकाचा वध करेलच कसा? या दोन्ही घटनांत काही विसंगती आहे असे मानले तर उलट्या बाजूनेही विचारता येईल की, शंबूकाचा वध करणारा राम शबरीची उष्टी बोरे खाईलच कशी? म्हणून त्या दोन्ही घटनांत विसंगती वाटत असेल तर दोन्हीही बाजूस ठेवा आणि जर विसंगती प्रतीत होत नसेल तर दोन्हीही स्वीकारा. (२) दुसरा निकष असा सांगता येईल : जी घटना निसर्ग-नियमांच्या विरोधात जाणारी आहे तिचा अस्वीकार करा. उदाहरणार्थ, वामनाने दोन पावलांत पृथ्वी आणि आकाश व्यापून आपले तिसरे पाऊल बळीच्या डोक्यावर ठेवून त्यास पाताळात गाडले अशी कथा आहे. ही घटना निसर्गनियमांना धरून नाही. म्हणून ती स्वीकारू नये. याचा अर्थ असा नव्हे की, ती सबंध कथाच फेकून द्यावी. तसे केल्यास सगळी पुराणेच फेकून द्यावी लागतील. म्हणून असे करावे की, निसर्गनियमांना प्रतिकूल असेल तेवढाच चोथा गाळण्याने गाळून फेकून द्यावा व गाळून खाली पडणारा द्रव सबंधच्या सबंध घ्यावा. तो घेताना आवश्यकतया व्यक्तिनिष्ठ असलेले तारतम्य वापरू नये. आणखीही काही निकष असतील ते वापरून पुराणांचा अर्थ करावा. तारतम्य वापरू नये. डॉ. साळुंखे यांनी ते वापरले तर त्यांचे म्हणणे नेहमीच बरोबर आणि इतरांचे नेहमीच चूक असे होऊन बसेल.

चार्वाकांच्यावरील अन्यायाचे तिसरे उदाहरण म्हणून दिले आहे ते युधिष्ठिराच्या नगरप्रवेशाच्या वेळी झालेल्या चार्वाक नावाच्या व्यक्तीच्या हत्येचे होय. 'हा चार्वाक लोकायतमतानुयायी नव्हता' असे मी म्हटले. त्यात डॉक्टरांना 'धूर्तपणा' दिसतो(१९). ते विचारतात की, 'हा चार्वाक चार्वाकमतानुयायी नव्हता' असे मी का म्हटले नाही? त्यांना वाटते की, मी तसे म्हटले असते तर माझ्या विधानातील 'विसंगती चटकन ध्यानात येते. तिचे स्पष्टीकरण करणे सोपे नाही.'(१९) डॉक्टरांची इच्छा आहे तसे मी लिहिले असते तरी त्यात कोणतीच विसंगती आली नसती. कदाचित एखाद्या वाचकाच्या मनात क्षणभर संभ्रम निर्माण झाला असता. त्या वाचकाविषयी मला आस्था असल्याने मी तसे केले नाही याबद्दल डॉक्टरांनी (मनातल्या मनात) माझी पाठ थोपटावयास हवी होती. पण ते तर भुवया उंच करून आहेत. माझ्या एखाद्या मित्राला जर मी म्हटले, 'आज मी कोर्टात गेलो होतो म्हणून कोर्टावर आलो नाही' तर त्यात काही विसंगती नाही. पण, क्षणभर का होईना, त्याच्या मनात काही घोटाळा निर्माण होऊ नये म्हणून मी म्हणतो, 'आज मी कोर्टात गेलो होतो म्हणून मी टेनिस खेळावयास आलो नाही.' यात धूर्तपणाचा भाग नाही.

पण डॉक्टरना हवेच आहे म्हणून म्हणतो, 'ज्या चार्वाकाची हत्या झाली, तो चार्वाकमताचा अनुयायी नव्हताच मुळी.' (म्हणून हे उदाहरण 'चार्वाकांवर अन्याय झाले' असे म्हणण्यासाठी पुरावा या रीतीने वापरता येणार नाही.) तो सांख्य होता असे लिहिलेले आहे. तत्त्वज्ञानाच्या दृष्टीने चार्वाक-मताच्या अत्यंत विरुद्ध मत कोणते असेल तर ते सांख्यमत होय. जाणीव हा जडाचा विकार आहे असे चार्वाकांचे म्हणणे तर जाणीव (पुरुष) व जड (प्रकृती) यांचा एकमेकांशी काहीही संबंध नाही असे ओळखणे हाच दुःखमुक्तीचा एकमेव उपाय आहे असे सांख्यांचे सांगणे आहे. तुलनाच केली तर वेदान्त मत चार्वाकमताला सांख्यमताहून थोडे जवळ येईल. कारण, वेदान्तात जाणीव आणि जड यांच्यात, कसला का होईना, संबंध मानला आहे. सांख्य सिद्धान्ताप्रमाणे ती दोन्ही तत्त्वे एकमेकांस अत्यंत परकी होत. म्हणून जो सांख्य आहे तो चार्वाक-मतानुयायी असणारच नाही. यावर डॉक्टरांचे म्हणणे आहे की सांख्य हे निरीश्वरवादी असल्याने 'निरीश्वरवादी' या अर्थाने तो शब्द चार्वाकाचे विशेषण म्हणून वापरला असेल. निरीश्वरवाद हा काही सांख्यांचा मध्यवर्ती सिद्धान्त नव्हे. ईश्वरकृष्णाच्या *सांख्यकारिकांत* ईश्वराचा उल्लेखही नाही. सांख्यसूत्रांवर भाष्य लिहिणाऱ्या विज्ञानभिक्षूने म्हटले आहे की, 'तो आमचा प्रौढीवाद आहे.' मतलब असा की, ईश्वर असेल तर असू द्या, पण विश्वाचे स्पष्टीकरण करण्यासाठी आम्हांस त्याची गरज लागत नाही. याशिवाय 'सेश्वर सांख्य' म्हणून प्रकार आहेच. तात्पर्य असे की, चार्वाक अनीश्वरवादी आहेत म्हणून त्या चार्वाकाला सांख्य म्हणावे असे कोणास सुचणार नाही. पुढे डॉक्टर असे म्हणतात की, सांख्यमत हे जडवादास जवळचे म्हणून चार्वाकास सांख्य म्हटले असेल. सांख्यमत हे जडवादास जवळचे हे कशावरून? उत्तर आहे की, सांख्यांनी प्रकृतीस (म्हणजे जडास) प्रधान म्हटले आहे.

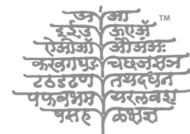
तेव्हा प्रकृती मुख्य आणि पुरुष गौण असा त्यांचा भावार्थ आहे. डॉक्टरसाहेव, तसे नाही हो! गुण हे प्रकृतीचे घटक असतात आणि त्यांच्या अपेक्षेने प्रकृती ही प्रधान होय अशा रीतीने गुण-प्रधानभाव सांगण्यासाठी ती शब्दयोजना आहे. शिवाय, प्रकृतीचा सारा पसारा पुरुषासाठी असतो (पुरुषस्य दर्शनार्थम्) असेही म्हटलेले आहे. म्हणजे, पुरुष महत्त्वाचा. त्याने तिला पाहिले म्हणजे ती आपले नृत्य थांबविते. (निवर्तते नर्तकी यथा नृत्यात् ।) सांख्यमत हे जडवादास अत्यंत विरोधी असे मत आहे. जडवादी चार्वाकास कोणी 'सांख्य' असे म्हणणार नाही. शिवाय तो त्रिदण्डी संन्यासी होता. 'सुखं जीवेत्' हे त्यास मान्य नव्हते. तो ब्राह्मणछद्मा म्हणजे ब्राह्मणाचे सोंग घेतलेला होता असे श्लोककाराने म्हटले आहे. कारण हत्या समर्थनीय ठरविण्यासाठी श्लोककार पुढे त्यास राक्षस म्हणणार आहे. डॉक्टर म्हणतात, राक्षस ही योनी आपण मानीत नाही. ठीक आहे. मीही मानीत नाही. राक्षसत्व उडाले. मग छद्मित्वाचेही काही प्रयोजन राहत नाही. तेही उडाले. केवळ ब्राह्मणत्व उरले. 'सोंग घेतलेला' हे खरे मानावयाचे असेल, तर तो राक्षस होता हेही खरे माना. 'राक्षस' हे खोटे मानावयाचे असेल, तर 'सोंग घेतलेला' हेही खोटे माना. कारण, त्या दोन्ही गोष्टी अन्योन्याश्रयी आहेत. भले, तुम्ही राक्षस ही योनी न माना. पण श्लोककार ज्यांच्याकरता लिहीत होता, त्यांना ती योनी मान्य होती. ब्रह्महत्येचे पाप लपविण्यासाठी राक्षसत्वाचा आरोप श्लोककाराने केला होता. युधिष्ठिराची निंदा केल्याबद्दल इतर ब्राह्मणांनी या ब्राह्मणाची हत्या केली ही गोष्ट लपवून ठेवण्याचा श्लोककाराचा प्रयत्न आहे.

'तो चार्वाक नसला तरीदेखील ते कृत्य निंद्य होते, निषेधार्ह होते असे त्यांनी (दीक्षितांनी) म्हणावयाला नको होते काय?'(२३) असे डॉ. साळुंखे विचारतात. जणूकाही ही घटना गेल्या आठवड्यात झाली! 'चार्वाक' या नावावर ते अडून बसतात. ते विचारतात, 'चार्वाकाला न मानणाऱ्या लोकांपैकी कोणी आपल्या मुलाचे नाव चार्वाक असे ठेवील काय?' याला पहिले उत्तर असे की, मूल काही आपले नाव आपण ठेवीत नाही. करुणानिधी यांच्या मुलाचे नाव स्टॅलिन असे आहे. यावरून तो मुलगाही स्टॅलिनवादी आहे असे सिद्ध होत नाही. आईवडील मुलाचे नाव ठेवतात. आपण मानू की, त्याचे आईवडील चार्वाकमताचे होते. पण घरातील 'घृतं पिबेत्' वातावरणाचा उबग येऊन त्याची प्रतिक्रिया म्हणून त्या मुलाने संन्यास घेतला. असे घडते. विद्याधर गोखले यांचे वडील संभाजीराव गोखले हे कट्टर काँग्रेसवादी होते. परिणामतः विद्याधर गोखले हे हिरीरीचे हिंदुत्ववादी झाले.

दुसरे असे की, चार्वाक हे नाव वदनाम झाले होते किंवा महाभारतकाली वदनाम झाले होते याला काही पुरावा नाही. चार्वाकांचे तत्त्वज्ञान तिरस्कृत होते. आजही आहे. त्याचा व्यक्तिनामाशी काही संबंध नाही. वदनाम व्हावयाचे तर बृहस्पती हे नावही निंद्य झाले असते. तसे दिसत नाही. त्याने देवांचा पक्ष सोडल्यानंतर कित्येक शतकांनी 'भगवता सुरगुरुणा' असा आदरपूर्वक उल्लेख वेदान्ती लेखक करतो. चार्वाक हे नाव विनमहत्त्वाचे होते एवढेच. त्या नावावर कोणाची मक्तेदारी नव्हती.

देवयानी या नावाची गोष्ट निराळी आहे. ते अर्थगर्भ आहे. आपल्या मुलीस ते ठेवताना आपल्या कुलाच्या सांस्कृतिक परंपरेस ते विघातक नाही याची शुक्राचार्यांनी जरूर काळजी घेतली असली पाहिजे. म्हणून मी म्हटले की, असुरांची आणि सुरांची सांस्कृतिक-धार्मिक परंपरा भिन्न नव्हती. यावर डॉ. साळुंखे यांचे म्हणणे आहे की, देवयानी हे तिचे मूळचे नाव नव्हते. ते तिला मागाहून देण्यात आले. डॉक्टरांची ही आतल्या गोटातील माहिती इतरांना लभ्य नाही. या खासगी माहितीवर मी कसा अभिप्राय देऊ? तात्पर्य असे की, युधिष्ठिराच्या नगरप्रवेशाच्या समारंभात ज्या चार्वाक नावाच्या ब्राह्मणाची हत्या झाली तो चार्वाक लोकायत-मतानुयायी नसून सांख्य-मतानुयायी होता. त्याची हत्या हे अन्यायाचे उदाहरण आहे, पण चार्वाकांवरील अन्यायाचे नव्हे.

'सर्वच चार्वाक ब्राह्मण होते' हा माझा मुद्दा सिद्ध करण्यासाठी वर ज्याची चर्चा केली, त्या चार्वाकाचीही मी गणना केली आहे, ही माझी चूक होती. या ठिकाणी, एकदा वापरलेले तिकिट उलट दिशेने प्रवास करण्यासाठी मी परत वापरत आहे हा डॉक्टरांनी केलेला आरोप मला मान्य आहे. पण हे एक उदाहरण सोडून दिल्याने 'सर्वच चार्वाक ब्राह्मण होते' हा माझा मुद्दा मला सोडावा लागत नाही. त्या मुद्द्याची चर्चा आणि त्याचे मला महत्त्व का वाटते याचे निवेदन पुढे येणार आहे.





अनुक्रमणिका

चार्वाकांवर वहिष्कार टाकला जात होता असे डॉक्टरांचे म्हणणे आहे. "नास्तिकांवर सामाजिक वहिष्कार टाकावा, असा आदेश देण्यात आला होता. सामाजिक वहिष्कार हे फार तिखट शस्त्र असल्यामुळे, नास्तिकांना दिलेली ही फार मोठी शिक्षा असून सर्वसामान्य लोकांनाही त्यातून नेमका इशारा देण्यात आलेला आहे." (आ. शि. ६५). नास्तिक वहिष्कार्य आहेत असे एक वचन मनुस्मृतीत आहे. त्याचाच संदर्भ येथे असावा. आणखी कोठे असेल तर मला माहीत नाही. म्हणून मनुस्मृतीतील त्या वचनावरून काय काय निघते ते पाहू. संबंधित (म. स्मृ. २.११) श्लोकाचे भाषांतर असे :

'तर्कशास्त्राचा आश्रय घेऊन जो द्विज (श्रुति व स्मृति) या (धर्माच्या) दोन मुळांचा अपमान करील तो सज्जनांकडून वहिष्कार्य आहे. वेदनिन्दक (हा) नास्तिक होय.'

यावर माझी टिप्पणी अशी –

१. येथे नास्तिकास बहिष्कार्य ठरविला आहे. प्रत्यक्षात कोणाला वहिष्कृत केले गेले असेल अशी खात्री देववत नाही. ती केवळ धमकी असू शकेल. काळाबाजार करणाऱ्यास भर रस्त्यावर विजेच्या खांबाला बांधून फाशी द्यावे असे नेहरू म्हणाले होते, पण या गुन्ह्यासाठी आजवर कोणाला फाशी जावे लागले नाही.
२. तर्कविद्येचा आश्रय करून जो वेदनिन्दा करतो तो वहिष्कार्य ठरण्यासाठी द्विज असला पाहिजे. द्विज नसेल तर तो वहिष्कार्य नाही.
३. टीकेमध्ये कुल्लूकभट्टाने 'त्याच्यावर बहिष्कार घालावा' याचा अर्थ 'द्विजाने करावयाच्या वेदाध्ययन वगैरे कर्मांपासून त्यास दूर सारावा' असा सांगितला आहे. डॉ. साळुंखे सांगतात ते सामाजिक बहिष्काराचे तिखट शस्त्र हे नव्हे. या नास्तिकांमध्ये कोणी चार्वाक असतील तर त्यांचा फार छळ झाला असे म्हणता येणार नाही. प्रामाणिक चार्वाकाला ती शिक्षा इष्टापत्तीच वाटेल. ही शिक्षा माझ्या वडिलांनी मला दिली नाही याचे मला दुःख आहे.

चार्वाकाला पूर्वपक्ष म्हटले हा चार्वाकांवर झालेला एक अन्याय आहे असे डॉक्टरांना वाटते. 'त्याचा टाकाऊपणा दाखवून देण्यासाठी वैदिक संस्कृतीने वापरलेला सर्वांत प्रभावी शब्द म्हणजे "पूर्वपक्ष" होय.' (२००) यावर माझे म्हणणे मी सांगितले की, पूर्वपक्ष हा निर्लेप शब्द आहे. प्रत्येक दर्शन इतर सर्व दर्शनांना पूर्वपक्षच मानते. केवलाद्वैत वेदान्त व विशिष्टाद्वैत वेदान्त ही दर्शने एकमेकाला पूर्वपक्ष मानतात. यावर डॉक्टर म्हणतात की, 'ते दोन संप्रदाय एकमेकांना पूर्वपक्ष मानत असले तरी संपूर्ण वैदिक संस्कृतीच त्यांना पूर्वपक्ष मानते असे नाही... (मात्र) संपूर्ण वैदिक संस्कृतीच त्याला (चार्वाक मताला) पूर्वपक्ष मानते.'(२०१) हे म्हणणे फारच चमत्कारिक आहे. पूर्वपक्ष आणि सिद्धान्तपक्ष हे शब्द वादविवादात भाग घेणाऱ्या व्यक्ती वापरतात किंवा वादग्रंथांत वापरतात. 'संपूर्ण वैदिक संस्कृती' नावाची कोणी व्यक्ती नाही की जी एखाद्या वादविवादात भाग घेईल किंवा त्या नावाचा कोणता वादग्रंथही नाही की ज्यात पूर्वपक्ष हा शब्द यावा. कोणताही एक पक्ष स्वतः सोडून इतर सर्व पक्षांना पूर्वपक्ष म्हणतो. अनेक पक्ष एकत्र येऊन दुसऱ्या एखाद्या पक्षाला 'पूर्वपक्ष' म्हणून हाकारत नाहीत. म्हणून वैदिक संस्कृती याचा अर्थ एखादे संघटन असा घेतला तरी डॉ. साळुंखेंच्या म्हणण्यातून काही अर्थ निघत नाही. पूर्वपक्ष याला कोणताही कुत्सित (pejorative) अर्थ नाही.

तो तसा आहे हे सिद्ध करण्यासाठी मध्यप्रदेशातील एका संस्कृतच्या प्राध्यापकाशी त्यांच्या झालेल्या संवादाचे उदाहरण डॉक्टरांनी दिले आहे (२०१). आपल्या घराचे नाव 'लोकायत' आहे असे डॉक्टरांनी सांगितल्यावर ते संस्कृतचे प्राध्यापक म्हणाले, 'आश्चर्य आहे! तो पूर्वपक्ष आहे हे तुम्हांस माहीत नाही काय?' ही गोष्ट खरोखर घडली आहे याची प्रतीती घेण्यास वाचकांस काही मार्ग नाही. दार्शनिक वाङ्मयाशी परिचय असलेला संस्कृतज्ञ प्राध्यापक असे काही चमत्कारिक बोलेल असे वाटत नाही. युक्तिवादात असले पुरावे देऊ नयेत. एखादा मुद्दा **स्पष्ट** करण्यासाठी कल्पित उदाहरणे चालतात. पण तो मुद्दा **सिद्ध** करण्यासाठी कोणाही वाचकास उपलब्ध होऊ शकणारा पुरावा हवा.

पण 'पूर्वपक्ष' याचा योग्य तो अर्थ ध्यानात घेऊन डॉक्टर लिहितात... 'हे एकच दर्शन असे आहे की, जे सदैव पूर्वपक्षाच्या स्वरूपातच समोर येते... ते सिद्धान्तपक्षाच्या स्वरूपात कधीच पुढे येत नाही.'(२) हे म्हणणे खरे आहे. भारतीय तत्त्वज्ञानाच्या सर्व अभ्यासकांना याचे दुःख आहे. सिद्धान्तपक्ष या स्वरूपात त्याची

मांडणी झालेला एखादा ग्रंथ आपल्यापुढे नाही किंवा (बृहस्पतीच्या गाथांखेरीज) तसा एखादा ग्रंथ होता अशी साक्षात वा परोक्ष नोंद कोठे नाही. चार्वाकांच्या तत्त्वज्ञानाच्या अंगभूत दौर्बल्यामुळे चार्वाकांचा एखादा सिद्धान्तग्रंथ नाही असे घडले असेल.

डॉक्टरांचे म्हणणे आहे की, ग्रंथ होते पण ते नष्ट केले गेले. 'तुम्ही चार्वाकाला जाळून मारले नसते, त्याचे ग्रंथ नष्ट केले नसते... तर आम्हांला चार्वाकांची नेमकी वचनेच मिळाली असती.'(६९) मी कोणाला जाळून मारल्याचे मला आठवत नाही. कोणी झुरळाला मारीत असेल तरीही मी तेथून पळून जातो. मी कसला कुणाला जाळून मारतोय अन् काय! डॉक्टरांच्या 'तुम्ही' याचा अर्थ एखादा खरा अथवा कल्पित गट असा असेल तर त्या गटाचा मी सभासद नाही. चार्वाकांवर माझे प्रेम आहे. चार्वाकांप्रमाणे मीही वेदनिंदक आहे. त्यांनी ज्या खुसखुशीत रीतीने वेदनिंदा केली आहे, ती रीत मला जमत नाही म्हणून मला त्यांचे विशेष कौतुक वाटते. डॉ. साळुंखे मला उद्देशून लिहितात. '... पण, चार्वाकांनी वेदांचा उपहास केला की, तो मात्र अक्षम्य मानावयाचा.'(८३) हे काहीतरी भलतेच लिहिलेले आहे. चार्वाकांचा तो उपहास मी अक्षम्य मानीत नाही. वेदांना विद्या मानणाऱ्या कौटिल्याला तो स्वीकार्य होणार नाही असे मी म्हटले होते. मला तो उपहास आवडतो. तात्पर्य, लोकायत मतप्रवर्तक चार्वाकाला जर कोण्या गटाने जाळले असेल तर त्यात मी नाही. (त्याला कोणी जाळले नाही ही गोष्ट अलाहिदा.) मला चार्वाकांचा चंगळवाद मात्र अमंगळ वाटतो.

तसे म्हटले तर चार्वाकांचा एक सिद्धान्तग्रंथ आहेही. माधवाचार्यांच्या *सर्वदर्शनसंग्रहा*तील पहिले प्रकरण एक स्वतंत्र वादग्रंथ म्हणून वाचता येते. 'परमेश्वर निःश्रेयस प्राप्त करून देतो' हा त्यातील पूर्वपक्ष होय. त्यास सिद्धान्ती (चार्वाक) उत्तर देतो की, हे आम्हांला मान्य नाही. (नसलेला परमेश्वर तुम्हांस काय देणार?) आमच्या व्यवस्थेत चैतन्यविशिष्ट देह हाच आत्मा होय. म्हणूनच 'मी स्थूल आहे', 'मी कृश आहे' असे प्रयोग होतात. त्यावर पूर्वपक्षी विचारतो, 'तर मग, माझे शरीर असा प्रयोग कसा होऊ शकतो? मी = "हे चैतन्यविशिष्ट शरीर" असा अर्थ असेल तर "माझे" ही षष्ठी विभक्ती कशाची? चैतन्यविशिष्ट शरीराची? मग "माझे शरीर" याचा अर्थ "चैतन्यविशिष्ट शरीराचे चैतन्यविशिष्ट शरीर" असा होईल. पण असा द्विरुक्तिदर्शक अभिप्राय बोलणाऱ्याचा असत नाही.' त्यावर सिद्धान्तपक्ष म्हणजे चार्वाकपक्ष उत्तर देतो, 'माझे शरीर असा वाक्प्रयोग (केवळ मस्तकरूपानेच अस्तित्वात असलेल्या राहूच्या संबंधात) ज्याप्रमाणे "राहूचे मस्तक" असा शब्दप्रयोग लाक्षणिक अर्थाने केला जातो त्याप्रमाणे लाक्षणिक अर्थाने समजावा.'

[डॉ. साळुंखे म्हणतात, '....अर्थ लाक्षणिक असत नाही.... हे त्यांनी (दीक्षितांनी) ध्यानात घ्यावे.'(७६) वरील परिच्छेदात 'लाक्षणिक अर्थाने' हा प्रयोग दोन वेळा आलेला आहे. ते भाषांतर प्रा. र.पं. कंगले यांचे आहे. प्रा. कंगले यांच्या संस्कृतच्या ज्ञानाबद्दल संशय घ्यावा अशी परिस्थिती नाही.]

अशा रीतीने विचाराची पाऊले डिंग-डाँग, डिंग-डाँग अशी पडत आहेत. तात्पर्य असे की, म्हटला तर चार्वाकांचा एक सिद्धान्तग्रंथ आहे. सिद्धान्ती म्हणून ते आपल्यापुढे कधीच येत नाहीत असे नाही. लहान मुलास सायकलवर बसता येत नाही. त्यास सीटवर बसवून मोठा माणूस सायकल ढकलीत नेतो. त्या मुलाला त्यातच समाधान असते. तसा काहीसा प्रकार माधवाचार्यांनी केला आहे.

चार्वाकांचे ग्रंथ नष्ट केले आहेत असा काही प्रकार नाही. कारण ग्रंथ नव्हतेच. सूत्रे, म्हणी (आभाणक) व गाथा या स्वरूपातील वाङ्मय होते. ते प्राचीनांनी जपून ठेवलेले आहे. पण त्यांना ग्रंथ म्हणता येणार नाही. डॉक्टर म्हणतात, 'इतरांचे ग्रंथ नष्ट करावेत अशी वैदिकांची प्रवृत्ती होती हे तर मान्य करा.' असेल प्रवृत्ती. प्रश्न तो नाही. आणि चार्वाकांचे सर्व विरोधक वैदिक होते असेही नाही. चार्वाक तत्त्वज्ञान (म्हणजे विशुद्ध भौतिकवाद) हे कोणालाही सहज सुचावे असे तत्त्वज्ञान आहे. त्याच्या म्हणी बनल्या आणि लोकांत रूढ झाल्या. ग्रंथांतही त्यांचे उल्लेख आले. या तत्त्वज्ञानाचे विरोधक केवळ स्वतःला वैदिक म्हणविणारेच होते असे नाही. जैन व बौद्ध मतांत चार्वाकमताचे जसे विस्तारपूर्वक खंडन आहे तसे इतरत्र नाही. बौद्ध-भिक्षूंना लोकायत तत्त्वज्ञानाचा अभ्यास करण्यास मनाई होती. (विनय १५९-१५१) सर्व नास्तिक एका बाजूला आणि सर्व वैदिक एका बाजूला असे चित्र इतिहासात नाही. जडवादी आणि चंगळवादी चार्वाक एका

अनुक्रमणिका

बाजूला आणि त्याला विरोध करणारे इतर सर्व एका बाजूस असे चित्रण करता येईल.

डॉ. साळुंखे यांनी एक प्रश्न विचारला आहे. 'चार्वाकालाच जिवंत जाळले, तेथे त्याच्या ग्रंथांचे काय?' या प्रश्नास उत्तर असे आहे की, चार्वाक नावाच्या एका सांख्यमताच्या अनुयायास जाळले, लोकायतिक चार्वाकास जाळल्याचा पुरावा नाही. आणि समजा, त्या चार्वाकास जाळले तरी त्यावरून त्याचे ग्रंथही जाळले असे होत नाही. हिटलरने कित्येक ज्यूंना जिवंत जाळले. पण ज्यूंचा एकही ग्रंथ त्याने जाळला नाही.

तात्पर्य असे की, या देशात चार्वाकांवर काही अन्याय झाले नाहीत, आणि जर झाले असतील तर ते सहन करून ताठ मानेने ते प्रतिकार करीत उभे राहिले या म्हणण्यालाही काही आधार नाही. समजू या की, एका चार्वाकाची मुस्कटदाबी झाली. तो तसाच दबून राहिला नाही कशावरून? सर्व काही सोसून तोच चार्वाक परत काही म्हणत राहिला यासाठी काय पुरावा आहे? जे काही चार्वाकवाङ्मय आहे, ते छळ सोसून सोसून एकसारखे परत परत तयार होत राहिले असे कोण्याही इतिहासकाराने दाखविलेले नाही.

नैषधीय-चरित यासारख्या काव्यात किंवा *प्रबोधचंद्रोदय* यासारख्या नाटकात जो चार्वाक येतो तो खरा चार्वाक नव्हे. कल्पित म्हणूनच लेखक काव्य-नाटकांची रचना करीत असतो आणि वाचकही कल्पित म्हणूनच त्यांचा स्वीकार करतो. इतरत्र जे अस्सल चार्वाकवाङ्मय तुरळकपणे मिळते त्यात डॉ. साळुंखे यांच्याशिवाय कोणी आजपर्यंत प्रक्षेपविक्षेपादी प्रकार केले नसावेत असे वाटते. आपण काही मोडतोड केली नसल्याचा डॉक्टरांनी जो खुलासा केला आहे (१८८-१९५) तो मला पटत नाही. कारणे अशी :

१. मूळ वचन आहे, 'मांसानां खादनं तद्वत् निशाचर-समीरितम्', डॉक्टरांचे भाषांतर आहे, "यज्ञामध्ये मांसभक्षण करावे असे निशाचरांनी सांगितले आहे." माझा आक्षेप आहे की, 'यज्ञामध्ये' हा शब्द तुम्ही पदरचा घातलात. डॉ. साळुंखे यांचे समर्थन आहे की, संदर्भ लक्षात घेऊन मूळ विधानाचा आशय मराठीत सांगताना त्यांनी तो घातला. ठीक आहे. असे करतात. पण अशा वेळी, म्हणजे शब्दशः भाषांतर नसेल त्या वेळी, अवतरणचिन्हे न वापरण्याचा शिष्टजनसंकेत आहे. डॉक्टरांनी अवतरणचिन्हे घातली आहेत. अवतरणचिन्हे वापरूनही व्याकरणाची आकांक्षा पूर्ण करण्यासाठी किंवा अशाच काही कारणासाठी मुळात नसलेले शब्द भाषांतरात पुष्कळदा घालावे लागतात. पण असे शब्द कंसात घालण्याची प्रथा आहे. डॉक्टरांचा 'यज्ञामध्ये' हा शब्द कंसात नाही. म्हणून तो प्रक्षेप आहे. त्यामुळे वाचकाशी प्रतारणा केली असे होते.

२. माझा दुसरा आक्षेप डॉक्टरांच्या अवक्षेपासंबंधी आहे. अवक्षेप म्हणजे एखाद्या वाक्यातील आपणास नको असलेला भाग काढून खाली टाकणे. मूळ वचन आहे 'लोकसिद्धो भवेद्राजा परेशो नापरः स्मृतः।' त्याचा त्यांनी अर्थ दिला आहे : 'लोकसिद्ध राजा हाच परमेश्वर मानला आहे, दुसरा परमेश्वर नाही.' हा अर्थ ठीक आहे. काही तक्रार नाही. पण पुढे याच वचनाचा आशय 'लोकायतांनी राजा हा लोकसिद्ध असावा असे म्हटले आहे' असा दिला आहे. ही वाचकाची फसवणूक आहे असे मला वाटते. तो अर्थ करण्यासाठी मुळातील 'परेशः' हा शब्द टाकून द्यावा लागतो. आपल्या या कृतीचे एक समर्थन डॉक्टर असे देतात : एखाद्या वाक्यात श्लेषाने दोन अन्वय व दोन वाच्यार्थ घेता येतात. कधी दोन अर्थ घेण्यासाठी एक वाच्यार्थ आणि एक व्यंग्यार्थ घेता येतो. हे दोन्हीही अर्थ मूळ वक्त्यास स्वीकार्य असतात. 'औषध न लगे मजला' ही रचना उदाहरण म्हणून ते देतात. उदाहरण चांगले आहे आणि तत्त्वही मान्य आहे. पण हे तत्त्व अवलंबिण्यासाठी ते सबंधच्या सबंध वाक्य दोन्ही वेळा घ्यावे लागेल. एकदा सबंध वाक्य आणि एकदा वाक्यांश घेऊन ती दोन्हीही मते मूळ ग्रंथकाराची आहेत असे भासविणे ही वाचकाशी प्रतारणा होय. समजा, असे एक वचन आहे : 'मधू संध्याकाळी घेतसे रामनाम'. ते उद्धृत करून दुसऱ्या खेपेस 'मधू संध्याकाळी घेतसे' एवढा त्याचा अंशच उद्धृत केला आणि दोन्हीही मूळ वक्त्याची मते आहेत असे सांगितले तर ती फसवणूक होईल. तसा प्रकार डॉक्टरांनी केला आहे. 'लोकसिद्धो भवेत् राजा परेशः।' या वाक्यातील परेश हा शब्द

दुसऱ्या खेपेला गाळून चार्वाकांवर अन्याय केला आहे.

येथवर मी जे काही म्हटले त्याचे तात्पर्य असे की, भारतीय इतिहासात आजपर्यंत चार्वाकांचा छळ झाला नाही, त्यांचे ग्रंथ कोणी नष्ट वा विकृत केले नाहीत. वादाकरता माझे हे म्हणणे तात्पुरते मान्य करून डॉक्टर विचारतात, 'पण वैदिक लोक असहिष्णू होते, दुसऱ्यांचे ग्रंथ बुडविणारे होते हे तर नाकारले जात नाही?'(२३) ते नाकारावे असा माझा इरादा नाही. कोणत्याही ऐतिहासिक मानवसमूहाबद्दल मी ते नाकारणार नाही. शिवाय, मला असे म्हणावयाचे आहे की, एवढ्या प्रदीर्घ इतिहासाच्या मानाने डॉक्टरांनी शोधून काढलेली उदाहरणे फारच किरकोळ आहेत. आणि जी सापडतात त्यांमध्ये प्रत्येक वेळी ज्यांना साळुंखे वैदिक म्हणतात तेच दोषी होते असे नाही. मीमांसेचे भाष्यकार शबर स्वामी हे जैनांच्या भयाने अरण्यात राहत होते असे सांगणारी एक परंपरा कीथने नोंदविली आहे. मी स्वतः ती खरी मानीत नाही, आणि उदयनाचार्यांनी सुरक्षितपणे झाडावरून उडी मारल्यामुळे राजाने नास्तिकांचे ग्रंथ बुडविले ही कथाही खरी मानीत नाही. अशा कथांमागे आत्मप्रौढीचा हव्यास असतो असे मला वाटते.

२. भारतीय संस्कृतीला चार्वाकांचे योगदान

चार्वाकांचा छळ झाला नाही याचे मुख्य कारण असे आहे की, कोणाच्याही मताबद्दल त्याचा छळ झाला असे भारतात फार क्वचित घडले आहे. पण दुसरेही एक कारण आहे. ते असे की, भारताच्या सांस्कृतिक इतिहासात चार्वाक चळवळ ही नगण्य होती. *नवभारत*च्या ज्या अंकात डॉ. साळुंखे यांचा प्रस्तुत लेख प्रसिद्ध झाला आहे त्याच्या मुखपृष्ठावर छापले आहे, "**वैदिक परंपरा विरुद्ध चार्वाक** — भारताच्या वैचारिक-सांस्कृतिक इतिहासातील एका पायाभूत संघर्षाचा आलेख." हा मजकूर संपादकांचा की लेखकाचा ते मला माहीत नाही.* कोणाचाही असला तरी त्याचे तथ्य मला नाकारावयाचे आहे.

इतर कोणत्याही देशाच्या इतिहासातल्याप्रमाणे भारताच्या इतिहासातही वैचारिक संघर्ष झाले. उपलब्ध वाङ्मयावरून दिसते की, मुख्य संघर्ष झाला तो वैदिक आणि बौद्ध यांच्यामध्ये. त्यात बौद्ध यशस्वी झाले. कारण, बौद्धांच्याकडे एक सुदृढ तत्त्वज्ञान होते, संघटना होती आणि, महत्त्वाचे म्हणजे, चारित्र्य होते. बौद्धांनी यज्ञ-संस्कृती आणि श्रौतधर्म ही दोन्ही नामशेष केली. नैतिकता हा धर्माचा गाभा आहे हे तत्त्व संतांच्या प्रयत्नांमुळे सर्वमान्य झाले. हे बौद्धांचे योगदान. मी म्हटले होते, आजचा हिंदू हा बव्हंशाने बौद्ध व अल्पांशाने वैदिक आहे. त्यावर साळुंख्यांनी म्हटले आहे की, मग 'स्वतःला बौद्ध म्हणून जाहीर करा ना!' या लेखान्वये 'मी बौद्ध आहे' असे जाहीर करतो. स्वतःची अशी जाहिरात करणे मला रुचत नाही. पण राजहट्टाप्रमाणे मित्रहट्ट हाही दुर्निवार असतो.

यावर एक प्रश्न विचारला जाईल. डॉ. साळुंखे तो विचारणार नाहीत. कारण, ते जाणते आहेत. पण दुसरे कोणीतरी विचारेल, 'तुम्ही बौद्ध धर्माची दीक्षा केव्हा आणि कोठे घेतली?' त्याला उत्तर असे की, बौद्ध भिक्षू होण्यासाठी उपसंपदा नावाचा दीक्षाविधी आहे. पण बौद्ध श्रावक होण्यासाठी कोणताही विधी नाही. बुद्ध जिवंत असताना, 'मला तुमचा उपदेश मान्य आहे, माझा स्वीकार करा' असे एखादी व्यक्ती म्हणे. बुद्धाने त्या व्यक्तीचा स्वीकार केला म्हणजे ती व्यक्ती बौद्ध होई. बुद्धाने कोणालाही उत्तराधिकारी नेमला नसल्यामुळे ज्याने मनापासून बौद्धमत स्वीकारले तो बौद्ध होतो. या रीतीने मी बौद्ध झालो आहे.

पण मुद्दा तो नाही. डॉ. साळुंखे म्हणतात की, "भारतीय संस्कृतीच्या इतिहासाशी तिचे अत्यंत गुंतागुंतीचे नाते आहे." अशी कोणतीच गुंतागुंत नाही असे मला म्हणावयाचे आहे. प्रत्येक ऐतिहासिक संस्कृतीत जडवादाचा एक थर असतोच. प्राचीन ग्रीक संस्कृतीत आणि आधुनिक युरोपीय संस्कृतीत इतर थरांवर त्याचा परिणाम झालेला दिसतो. चार्वाकांचा असा काही परिणाम भारतीय संस्कृतीवर झाल्याचे दिसत नाही. केवळ एक सोईस्कर उदाहरण म्हणूनच चार्वाकांचा वापर झालेला आहे.

मुद्दा असा आहे की, चार्वाकमत ही भारतीय विचार-प्रवाहातील एक अत्यंत क्षीण अशी विचारधारा आहे. तिच्याशी पायाभूत संघर्ष व्हावा असे तिचे सामर्थ्य नव्हते. चार्वाकीय जडवाद हे काही आपल्याच देशात निर्माण झाले असे तत्त्वज्ञान नव्हे. जेथे जेथे वैचारिक संस्कृती निर्माण झाली अशा सर्व ठिकाणी त्याचा उदय झाला. ग्रीसमधील ल्यूसिपस, इटलीतील लुक्रेशिअस, पॅरिसमध्ये राहिलेला (जर्मन) हॉलबॅक, इंग्लंडमधील

* हा मजकूर संपादकांचा आहे. — *संपादक*.





अनुक्रमणिका

हॉबहौस अशा देशोदेशीच्या अनेक तत्त्वचिंतकांनी चार्वाकांचेच विचार सांगितले. इतके कशाला, बहुधा प्रत्येक व्यक्तीला कधी ना कधी, चार्वाकांचे म्हटले जाणारे विचार सुचतातच असे मला वाटते. आज सकाळपर्यंत एखादी व्यक्ती आपल्याशी घडाघडा बोलते. अकस्मात ती मरते. मग प्रश्न पडतो की, आता ती गेली कुठे? स्पष्ट दिसणारी गोष्ट अशी आहे की, ती कोठेच गेली नाही. नुसती नाहीशी झाली. याच्यातून निष्कर्ष निघतो की, जेव्हा ती होती, तेव्हा शरीराचा एक विकार म्हणूनच होती. हा चार्वाकांचा प्रधान विचार. तो सर्वांनाच सुचलेला असतो. त्याच्यावर उत्तरे, प्रत्युत्तरे होतात.... त्यातून नाना दर्शने निघतात. त्या वेळी चार्वाकांनाही आपल्या मताचा बचाव करावा लागेल.

त्यासाठी एक चोखंदळ, चौरस ज्ञानमीमांसा हवी आहे. तत्त्वज्ञानासाठी ज्ञानमीमांसा आवश्यक असते ही गोष्ट डॉ. साळुंखे यांनाही मान्य आहे. चार्वाकांची ज्ञानमीमांसा कोठे आहे? चार्वाकांनी प्रत्यक्ष हे प्रमाण मानले आणि सुशिक्षिततर चार्वाकांनी प्रत्यक्षाधारित अनुमान हेही प्रमाण मानले. ठीक आहे. पण नुसते 'मानले' म्हणून कसे भागेल? प्रत्यक्ष हे प्रमाण का याचे समर्थन पाहिजे. प्रत्यक्षाची प्रक्रिया सांगावी लागेल. निर्विकल्पक प्रत्यक्ष आणि सविकल्पक प्रत्यक्ष असा भेद केला पाहिजे. त्यांपैकी कोणते प्रत्यक्ष हे प्रमाणभूत ज्ञान होय ते सांगावे लागेल. ज्ञान हे द्रव्यरूप आहे, गुणरूप आहे की संबंधरूप आहे याची चर्चा केली पाहिजे. हे काहीच नाही. सर्वांत महत्त्वाची गोष्ट म्हणजे प्रामाण्य याचा अर्थ त्यांनी कोठे सांगितला आहे? 'ज्ञान खरे आहे म्हणजे काय आणि त्याच्या प्रामाण्याचा निकष कोणता?' हा ज्ञानमीमांसेतील सर्वांत महत्त्वाचा प्रश्न आहे. त्यासंबंधी चार्वाकांचे काय म्हणणे आहे? ढं भोपळा. कोणालाच माहीत नाही. म्हणून कुमारिलाच्या अथवा वाचस्पतीच्या लिखाणात ज्याप्रमाणे बौद्धांशी झालेली वैचारिक झटापट दिसते तशी चार्वाकांशी कोणाची झालेली आढळत नाही. आधुनिक चार्वाकांनी नुसते 'आमचे ग्रंथ जाळले' म्हणून भागणार नाही. ग्रंथ नव्हतेच तर जाळणार कोठून?

हां! चार्वाकांची म्हणून काही वचने आहेत. ती जागोजाग उद्धृत केली जातात. पण ती सर्व म्हणींच्या अथवा लोकोक्तींच्या स्वरूपात आहेत. जडवादी विचार कोणासही सहज सुचण्यासारखे असतात. सुदीर्घ भारतीय परंपरेत त्यांच्या म्हणी बनल्या. जडवादाच्या विरोधकांनी त्यांना सूत्रांचा दर्जा दिला व एका जडवादी दर्शनाची कल्पना केली. बुद्धिमान म्हणून निर्माण केलेल्या पौराणिक बृहस्पतीला त्याचा प्रणेता बनविला. हा सर्व विचार सुरक्षित राहावा म्हणून त्याची एकत्र जुळणी करून *सर्वदर्शनसंग्रहा*सारख्या ग्रंथात त्याला स्थान दिले. लोकशिक्षणात त्याचा उपयोग करता यावा म्हणून बृहस्पतीच्या मुखातून तो पुराणात पेरला. बृहस्पतीने तरी तेथे तो का सांगावा याचा खुलासा करण्यासाठी 'असुरांना फसविण्यासाठी' अशी चमत्कारिक कथाही रचली.

३. पुराणे आणि डॉ. साळुंखे

पुराणे रचण्याचा मुख्य उद्देश लोकशिक्षण हा होता. त्यांनी ब्राह्मणांचे माहात्म्य वाढविण्याचा प्रयत्न केला आहे हे मला मान्य आहे. पण ती दुय्यम गोष्ट आहे. सरकारी खर्चाने सरकारी कामासाठी मी दिल्लीस गेलो तर येताना स्वतःच्या खर्चाने स्वतःसाठी लोकरीचा स्वेटर आणतो. पण दिल्लीस जाण्याचा तो माझा मुख्य उद्देश नसतो. तसे हे आहे. ब्राह्मणी शोषणयंत्रास बंगण घालण्याच्या हेतूने शुंगाच्या कारकीर्दीत पुराणे निर्माण करण्यासाठी जागोजाग हातघाणे चालविले होते हे भारतीय इतिहासाचे आकलन अयथार्थ आहे. पुराणातून साहित्यशास्त्र असते, चित्रकलेची माहिती असते, संगीत, नृत्य, व्याकरण इत्यादींची चर्चा असते. रामजोशी एका लावणीत श्रोत्यांना सांगतो, 'छेकापन्हुति आइका.' याचा अर्थच असा की, अलंकारशास्त्रातील छेकापन्हुति ही गोष्ट त्याच्या श्रोत्यांना माहीत होती. आजच्या बी.ए. झालेल्या विद्यार्थ्याला बहुधा ती माहीत नसते. याचा अर्थ असा की, पुराण ही संस्था लोकांचे प्रबोधन करीत असे. इतर दार्शनिक विचाराप्रमाणे जडवादी विचार काय असू शकतो हे लोकांना कळावे या बुद्धीने पुराणात तो विचार बृहस्पतीचा म्हणून घातला गेला व त्याला आधारभूत असलेल्या लोकगाथांना इतरांनी बार्हस्पत्य सूत्रे असे म्हटले. तो एखादा सुरचित ग्रंथ असता आणि त्याच्यावर टीका, भाष्ये वगैरे झाली असती तर त्यांपैकी काही भाग तरी आज उपलब्ध झाला असता. निदान त्यांची नावे तरी मिळाली असती. बृहस्पतीचा विचार म्हणून पुराणात त्याचा समावेश केल्यावर

त्याला अनुरूप अशी एक कथाही रचण्यात आली. पुराणातील मुख्य कथेच्या अपेक्षेत तिची आवश्यकताही नव्हती. डॉ. साळुंखे यांना वाटते तसे पुराणकर्त्यांचे चार्वाकांशी कडवे वैर असते तर त्यांना बृहस्पती व त्याचा उपदेश यांचा उल्लेख टाळता आला असता. त्याबद्दल त्यांना कोणी जाबही विचारला नसता. जनतेच्या चळवळीचा रेटा अशा प्रकारच्या गोष्टी पूर्वी नव्हत्या.

डॉ. साळुंखे म्हणतात, 'बृहस्पतीने प्रल्हादास लोकायत दर्शनाचा उपदेश केला ही विष्णुपुराणातील कथा प्रसिद्ध आहे. देहभिन्न आत्मा नाकारणे, दान-यज्ञ वगैरे नाकारणे हे सगळे विचार बृहस्पती आणि प्रल्हाद यांच्या तेथील चर्चेत आले आहेत'(१५५). विष्णुपुराणात ही कथा आहे असे डॉक्टरांनी लिहिले असले तरी ती तेथे नाही. पण हा मुद्दा महत्त्वाचा नाही. कारण, पद्मपुराणात ती कथा आहे. पण तेथे अथवा अन्यत्र कोठेही, साळुंखे म्हणतात त्याप्रमाणे, बृहस्पतीची आणि प्रल्हादाची चर्चा झाली असे म्हटलेले नाही. प्रल्हाद श्रोता होता हे बरोबर आहे. पण तो बार्हस्पत्य मताचा अनुयायी झाला अथवा त्याने बृहस्पतीशी चर्चा केली असा उल्लेख नाही. येथे डॉक्टरांनी मूळ संहितेचे विकृतीकरण केले आहे. ते सहेतुक आहे. चार्वाकदर्शन असुरांकडून आले असे त्यांना दाखवावयाचे आहे. त्यासाठी त्यांनी प्रल्हादाला पकडले. पण पुराणच मानावयाचे झाले तर तो वैष्णवजन त्या बैठकीत निमूट बसला होता असे ठरते. बृहस्पतीच्या उपदेशाचा त्याने स्वीकार केल्याची अथवा त्याच्याशी काही चर्चा केल्याची नोंद नाही. त्याने तोंडातून एक शब्दही काढला नाही. तरीही बृहस्पती व प्रल्हाद यांचे तेथे 'संभाषण' झाले असे डॉक्टर लिहितात.(१५५)

पुराणे

पुराणच मानावयाचे झाले तर, असे मी वर म्हटले. पण मानावयाचे की नाही हा प्रश्न राहतोच. त्याची बायको पळविल्यामुळे बृहस्पतीला बसलेला मानसिक धक्का, त्यामुळे त्याने केलेला मूल्यांसंबंधीचा पुनर्विचार वगैरे गोष्टी डॉक्टरांनी सांगितल्या. त्याला अनुलक्षून मी म्हटले होते की, पुराणातली वानगी पुराणांत ठेवावीत हे बरे. हे माझे मत अनेकदा उद्धृत करून डॉक्टर विचारतात की, मग मी पुराणांचा आधार घेऊन चर्चा करतोच कशाला?

यावर माझे पहिले उत्तर असे की, डॉक्टरांचे बहुतेक भांडवल पुराणांतूनच घेतलेले आहे. मग त्यांच्या लिखाणाचा परामर्श घ्यावयाचा असेल तर पुराणांना स्पर्श न करून कसे चालेल? पण दुसरे उत्तर अधिक महत्त्वाचे आहे. ते पूर्वीही मी दिले होते. पण त्याकडे डॉक्टरांनी दुर्लक्ष केले आहे. उत्तर असे : व्यक्ती आणि त्यांच्या आयुष्यातील घटना (विशेषतः मानसिक घटना) यासंबंधीची विधाने करताना पुराणांचा आधार घेऊ नये. पुराणे म्हणजे इतिहास नव्हे. प्राचीनांनीही त्यांच्यात फरक केला होता. 'इतिहासपुराणाभ्याम्' असा द्विवचनी प्रयोग ते करावयाचे. पुराणे म्हणजे माणसाने आपल्या कल्पनाशक्तीने निर्मिलेली प्रतिसृष्टी होय. मानवी विकासाच्या एका टप्प्यावर अशा प्रतिसृष्टींची गरज भासते. युंगची उपपत्ती आहे की, माणसाच्या सामूहिक अबोध मनाला पडलेली स्वप्ने म्हणजे पुराणकथा होत. त्या उपपत्तीतही तथ्य आहे असे मी मानतो. ही स्वप्ने असली तरी ती ज्यांना पडली त्यांचे सांस्कृतिक वास्तव त्यांतून व्यक्त होते. संस्कृतीचा ओघ व दिशा यांचा इतिहास आपणास कळतो. पण व्यक्तिगत जीवनातील घटनांचा इतिहास कळणार नाही. कारण पुराणकथा या बहुधा रूपके असतात. बळीने ९९ अश्वमेध केले यावरून आपण जाणू शकतो की, असुर म्हणून जर कोणी असतीलच तर ते यज्ञ-संस्कृतीचे सहभागीदार होते. पण वामनाने दोन पावलांत सर्व पृथ्वी व्यापली व तिसरे पाऊल बळीच्या डोक्यावर ठेवून त्याला पाताळात गाडले हे सर्व भंकस म्हटले पाहिजे. त्रिविक्रम वामन आणि बळी यांची कथा श्रवण आणि अनुराधा या नक्षत्रांच्या आकाशातील स्थानावरून सुचलेली आहे असे ज्योतिर्विदांचे मत आहे. पण डॉ. साळुंखे यांच्याजवळ असलेल्या विशिष्ट तारतम्यबुद्धीच्या साहाय्याने ते या अद्भुत कथेचा असा अर्थ करतात की, वामन नावाच्या एका ठेंगण्या ब्राह्मणाने बळी या बहुजनसमाजातील राजाची हत्या केली. माझ्या विशिष्ट तारतम्यबुद्धीला प्रतीत होते की, बळीच्या औदार्याची स्तुती करण्यासाठी पुराणकारांनी वापरलेली ती एक क्लृप्ती आहे. प्राचीन काळापासून चालत आलेल्या विष्णू या सौरदेवतेच्या तीन पावलांच्या रूपकांची कथा बळीच्या औदार्याशी जोडून दिली आहे. मत्स्य, कूर्म वगैरे सर्व अवतार जीवकोटीच्या विकासावरील रूपके असतील तर वामनावतार हे निअँडरथल-

अनुक्रमणिका

टप्प्यावरील मानवाचे रूपक असू शकेल. पण ब्राह्मणांचे आणि (खऱ्या अथवा कल्पित) बळिराजाचे वैर नव्हते. वैर असते तर अत्यंत सद्गुणसंपन्न राजा म्हणून बळीची प्रतिमा त्यांनी कशाला उभी केली असती?

या प्रश्नास डॉ. साळुंखे यांच्याकडे उत्तर आहे. ते लिहितात, ' "बळीचे राज्य येवो" हे वचन हजारो वर्षे मौखिक परंपरेने आले आहे. या एका वाक्यातून बळी हा सद्गुणी राजा होता हे समजू शकते.... लौकिक परंपरेतून आलेले बळीविषयीचे वचन इतके आशयघन आहे आणि लोकांच्या हृदयास इतके भिडलेले आहे की, पुराणासारख्या ग्रंथांनी त्या वचनाच्या विरोधी काही लिहिले, तरी लोक ते मानणार नाहीत. याचा अर्थ, बळी सद्गुणी असल्याचे समजण्यासाठी पुराणासारख्या ग्रंथांची गरज आहे असे नाही.'(१३२). हे जे आशयघन वचन हजारो वर्षे मौखिक परंपरेने आले आहे असे डॉक्टर म्हणतात ते मराठी भाषेतील आहे. मराठी भाषा काही हजारो वर्षे इतकी जुनी नाही. इतर भारतीय भाषांतून या अर्थाचे किंवा अन्य रीतीने बलिस्तुतिपर असलेले एखादे वचन आहे असे सांगणारा कोणी भेटत नाही तोपर्यंत त्या आशयसमृद्ध मराठी वचनाचा आधार बळीवर स्तुतिसुमने वाहणारी ब्राह्मणी पुराणेच आहेत असे मानावे लागेल. त्यांनी बळीची कथा दडपूनच ठेवली असती तर लोकांनी ते मान्य करण्याचा अथवा न करण्याचा प्रश्नही आला नसता. बळीच्या कथेचा उल्लेख नसलेली पुराणेही आहेत. ती कोणी जाळावयास उठले नव्हते.

मी लिहिले, गेल्या पिढीतील ब्राह्मण बळीची पूजा करीत असत. डॉक्टर विचारतात, 'याचा अर्थ नवी पिढी सांस्कृतिक दृष्ट्या सावध झाली असून ती बळीची पूजा करीत नाही, असे समजावयाचे काय?'(१४२). समजावयाचे ठरविलेच असेल तर समजा बापडे, पण मला दिसते ते असे की, नवी पिढी सेक्युलर झाली आहे आणि कसल्याच पूजाअर्चा तिला मान्य नाहीत. बळीचे नाव ब्राह्मणाच्या प्रातःस्मरणात येते असे मी म्हटल्यावर डॉक्टर सांगतात की, हे नाटक असते. जणू प्रातःस्मरण म्हणत म्हणत ब्राह्मण गल्लीतून प्रभातफेरी काढतो. पहाटे उठून गोठा साफ करताना तो जे काही पुटपुटतो ते त्याच्या घराबाहेर कसे ऐकावयाला जाईल? मी देईन तो पुरावा अशा रीतीने चिमट्याने बाजूला केल्यास चर्चा कशी करावयाची? 'ब्राह्मणांना बळीविषयी खराखुरा आदर वाटत असला तर त्यांनी आपल्या मुलांची नावे बळिराम, बळिराजा अशी ठेवली असती. पण त्यांनी तशी नावे कधीही ठेवलेली नाहीत.'(१४२). आता काय म्हणावयाचे? अहो, पुणे विद्यापीठाच्या तत्त्वज्ञान विभागात जा. कॉरिडॉरमध्ये उभे राहा. टाळी वाजवून 'शुक्ल' अशी हाक मारा. बळिराम शुक्ल नावाचे एक प्रपाठक तुमच्यापुढे उभे राहतील. त्यांचे ब्राह्मण्य त्यांच्या शर्टच्या कॉलरमधून बाहेर डोकावताना दिसेल. त्यांच्याशी न्यायातील एखाद्या मुद्द्यावर चर्चा करा. म्हणजे खेप व्यर्थ गेली असे वाटणार नाही.

बळी हा पूर्णांशाने वैदिक संस्कृतीत अवगाहन करणारा होता. नसता तर ९९ अश्वमेध यज्ञ करून झाल्यावर इंद्रपदासाठी १०० व्या अश्वमेध यज्ञाच्या तयारीस तो लागला नसता. डॉक्टर विचारतात की, एका अश्वमेधाला पुरे एक वर्ष लागते. मग ९९ अश्वमेध यज्ञ बळी करीलच कसा? त्याच रीतीने विचारावयाचे झाल्यास, मीही विचारीन की, जर ती गोष्ट अशक्य असेल तर इंद्रपदासाठी १०० अश्वमेधांची अट घातलीच कशी? आणि बळीचे पणजोबा हिरण्यकशिपू यांना इंद्रपद मिळालेच कसे? पण मी असे प्रश्न विचारणार नाही. कारण, घटना कोणत्या घडल्या यासंबंधी पुराणांची साक्ष काढावयाची नाही. सांस्कृतिक जीवन कसे होते यासंबंधी त्यांना विचारावयाचे आणि पुराणे सांगतात की असुरांची संस्कृती ही वेदसंस्कृती होती, यज्ञसंस्कृती होती. खरे म्हणजे यज्ञ-संस्कृती ही सर्व जगभर पसरलेली होती. आमच्या खेडेगावांतून ती आजही शिल्लक आहे. डॉक्टरांचे म्हणणे आहे की, ग्रामदेवतेप्रीत्यर्थ केलेले पशुहनन ही वैदिक यज्ञाहून फार निराळी गोष्ट आहे. कारण वैदिक यज्ञात अग्नीची आवश्यकता असते. हे खरे नाही. आजही ब्राह्मणांच्या नित्यकर्मात पंचमहायज्ञांचा समावेश आहे. त्या पाचांपैकी चारींचा अग्नीशी संबंध नाही. डॉक्टरांना वाटते की, काही ढोबळ साम्यांमुळे Sacrifice आणि यज्ञ ही एकच असे मी मानतो. तसे नाही. AND याचा अर्थ 'आणि' हे जितके खरे तितकेच Sacrifice म्हणजे यज्ञ हेही खरे आहे. (मात्र पूजा आणि worship यांच्या अर्थांत थोडा फरक पडेल.) म्हणून संस्कृतीच्या एका टप्प्यावर यज्ञसंस्था जगभर असते असे मी म्हणतो. भारत हा एकाच वेळी अनेक

शतकांत जगणारा देश असल्यामुळे इथे भूदानयज्ञ, जपयज्ञ आणि पशुयज्ञ एकदमच सुरू असतात. वळी हा दक्षिणा वगैरेंना विरोध करणारा राजा होता (आणि म्हणून चार्वाकीय होता) असे डॉ. साळुंखे यांचे म्हणणे आहे. मी म्हटले, त्याने तर वामनाला त्रिपादभूमीची दक्षिणा देऊ केली होती. यावर डॉक्टर देवीभागवतातील एक वचन देतात की, दक्षिणा न देता केलेले धर्म-कर्म देवाला न पोचता वळीला पोचते. (१४४) हा काय वळी दक्षिणेच्या विरुद्ध होता याचा पुरावा झाला? काढलाच तर त्यातून उलटा अर्थ निघेल. वळी म्हणतो, 'हे बघ, तू दक्षिणा दे, नाही तर तुझे पुण्य मी हिसकावून घेईन.'

मी असा अर्थ काढणार नाही. पुराणातून असे अर्थ काढावयाचे नसतात. ऐतिहासिक सत्य निराळे, पौराणिक सत्य निराळे.

समजा, काही चर्चा करून, *एकच प्याल्या*तील सिंधूची सोशिकता असमर्थनीय आहे असे मी ठरविले तर त्याचा अर्थ असा नाही की, सिंधू आणि सुधाकर ही माणसे खरोखरच होऊन गेली असे मी मानतो. माझ्या चर्चेकडे एक वाङ्मयीन सत्य म्हणूनच पाहावयाचे असते. या सत्याचा परिघ विवक्षा-विश्वाने (Universe of discourse ने) ठरतो. तोच न्याय पौराणिक सत्यालाही लावावयास हवा. पौराणिक सत्य हे अर्थात वाङ्मयीन सत्याहून निराळे. सद्यःकालीन वाङ्मयीन सत्यात आपण अद्‌भुताला फारसा वाव देणार नाही. पुराणात वाटेल तेवढे अदुभुत चालते. वामनाने दोन पावलांत स्वर्ग व पृथ्वी व्यापली हे खपते आणि बळीने ९९ अश्वमेध केले हे तर खपतेच खपते. वळी हा यज्ञसंस्थेच्या विरोधी होता हे मात्र खपणार नाही. ते पौराणिक सत्य होऊ शकत नाही.

मिथ् निर्माण करून चळवळ चालविता येते. त्यात गैरही काही नाही. पण मिथ् मध्ये सत्यांश असावा आणि चळवळीमध्ये सत्त्वांश असावा.

४. बृहस्पती

असेच एक पौराणिक सत्याचा आधार नसलेले मिथ् डॉ. साळुंखे यांनी बृहस्पतीविषयी निर्माण केले आहे. 'बृहस्पती हा एक असामान्य प्रतिभाशाली... महापुरुष होता' (११६). असू दे बापडा! त्याच्या आयुष्यात एक महत्त्वाची घटना घडली, त्यामुळे त्याच्या मनात प्रचंड खळबळ माजली व तो आपल्या संस्कृतीच्या मूल्यांविषयी फेरविचार करू लागला. ही गोष्ट डॉक्टरांच्या पूर्वी कोणाच्याच लक्षात आली नाही याचे त्यांना फार आश्चर्य वाटते(११९).

डॉक्टर सांगतात, बृहस्पतीची पत्नी तारा हिला सोमाने यज्ञभूमीवरून पळवून नेले व असुरांच्या मदतीने बृहस्पतीला ती परत मिळाली. म्हणून यज्ञसंस्कृतीतील दोप त्याला दिसून आले व असुरांकडे गेल्यावर त्यांच्या सांस्कृतिक मूल्यांनी तो प्रभावित झाला. त्यांच्या आचारविचारांत असलेल्या मूल्यांचे व्यवस्थीकरण करून त्याने सूत्ररूपाने त्यांचे ग्रथन केले. हाच बार्हस्पत्य दर्शनाचा उगम होय.

त्यांनी आधारास घेतलेले विष्णुपुराण आणि पद्‌मपुराण मी उघडून पाहिले. त्यात भलत्याच गोष्टी निघाल्या. बृहस्पतीच्या पत्नीला यज्ञभूमीवरून पळवून नेले नाही. सोमाने तिला उद्यानातून उचलून नेले. कधी नेले? 'कदाचित्' असे म्हटले आहे. म्हणजे कधीतरी. यज्ञाचा काल आणि पळवून नेण्याची वेळ यांचा काही संबंध नाही. बृहस्पतीने चिडावयाचे तर उद्यानसंस्कृतीवर चिडावे, यज्ञसंस्कृतीवर नव्हे. 'एका यज्ञाच्या प्रसंगी यज्ञभूमीवरून बृहस्पतीच्या पत्नीला सोमाने पळवून नेले, याचा अर्थ त्या यज्ञात सोमपानाचा अधिकार असलेल्या ब्राह्मण ऋत्विजाने तिला पळवून नेले असले पाहिजे.'(११९-१२०) असे का म्हणावयाचे? 'सोमाने' असे स्पष्ट म्हटले आहे. शिवाय यज्ञाच्या प्रसंगी पळविले नाही आणि यज्ञभूमीवरूनही नाही. त्या उद्यानात जवळपास कोणी ऋत्विज असावयाचे कारणही नव्हते. कोणी नव्हते (विविक्तम्) असा स्पष्ट उल्लेख आहे. या विपयी आधारभूत पुराणे कोणताही संदेह ठेवीत नाहीत. सोम हा क्षत्रिय होता. अश्विनीकुमारांचे शूद्रत्व डॉक्टर मान्य करतात. महाभारतात जेथे त्यांचे शूद्रत्व सांगितले आहे तेथेच सोमाचे क्षत्रियत्वही सांगितले आहे. सोमाने बृहस्पतीची बायको पळविली हा सबंध सुरसंस्कृतीचा भाग नसून केवळ क्षात्र-संस्कृतीचा आविष्कार आहे असेही म्हणता येईल. चेस्टिटी बेल्ट शोधून काढणाऱ्या युरोपियन क्षत्रियांचाही तो स्वभाव होता. आपल्या-कडील कितीतरी संस्थानिकांविषयी असे प्रवाद होते की, प्रजाननांच्या देखण्या स्त्रिया ते अलगद उचलून न्यावयाचे. आजही क्षत्रियांच्या विवाहविधीत असे दिसते की, वराचा

भाऊ वधूशेजारी तलवार घेऊन उभा असतो. हे सांस्कृतिक स्मरण आहे. वधू ही पळवून आणलेली स्त्री असे. तिचे नातेवाईक मंडपात घुसून तिला हिसकून घेऊन परत जाऊ नयेत यासाठी खबरदारी म्हणून वराचा भाऊ समशेर घेऊन उभा असतो. म्हणून स्वतःची बायको पळविली या कारणाकरता सुरांचा पक्ष सोडून असुरांशी लगट करण्याचे बृहस्पतीस कारण नव्हते. त्याने क्षात्र संस्कृतीविषयी हलकल्लोळ माजवावयास हवा होता. असुरांपैकी नरकासुराने एक सहस्र राजकन्यांचे अपहरण करून त्यांना आपल्या महालात आणून ठेवले होते. त्या 'असामान्य प्रतिभाशाली महापुरुषा' ला हे माहीत नव्हते? मग आगीतून उठून फुफाट्यात कशासाठी जायचे?

'पत्नीला परत आणण्याच्या निमित्ताने स्वतःला मदत करणाऱ्या असुरांबरोबर त्याचा संबंध आला'(११९) असे डॉक्टरांचे म्हणणे आहे. पण त्यांनी आधारास घेतलेल्या पुराणांचे तसे म्हणणे नाही. विष्णुपुराणात (४.६) म्हटले आहे : बृहस्पतीची वायको पळविण्यास सोमाला चिथावणी दिली ती एका असुराने. नंतर ब्रह्मदेवाने, सर्व देवांनी आणि ऋषींनी विनंती केली असताही सोमाने तिला सोडून दिले नाही. मग मोठे युद्ध झाले. जम्भ, कुजम्भ वगैरे सगळे दैत्य, म्हणजे असुर सोमाच्या बाजूस होते. बृहस्पतीच्या मदतीला सगळ्या देवांचे सैन्य घेऊन इंद्र आला. (बृहस्पतेरपि सकलदेवसैन्यसहायः शक्रोऽभवत् ।) म्हणजे वायको पळविण्याची संस्कृती असुरांची व ती परत मिळवून देण्याची संस्कृती सुरांची. हा सर्व भाग डॉ. साळुंखेंनी वाचलेला आहे. कारण 'सोमाने मदोन्मत्त होऊन' तारेला पळविली असे ते लिहितात. त्या शब्दप्रयोगानंतर अगदी लगेचच मी वर लिहिला तो मजकूर येतो.

पद्मपुराणातही त्यांनी संदर्भ दिलेल्या ठिकाणी (सृष्टिखंड अ. १२) नेमका हाच मजकूर येतो. शंकर, ब्रह्मदेव, लोकपाल यांनी विनंती करूनही सोमाने तारा परत दिली नाही. मग युद्ध झाले. त्या युद्धाच्या ठिकाणी क्रोधाविष्ट झालेला सोम दैत्य, असुर, यांचे सैन्य घेऊन गेला (सोमोभ्यागात् तत्र नक्षत्र दैत्यासुर-सैन्ययुक्तः ।). तरीही डॉ. साळुंखे लिहितात, 'त्याची पत्नी परत मिळवून देण्यासाठी असुरांनी त्याला मदत केली. म्हणून त्यांच्या संस्कृतीविषयी त्यास आदर वाटू लागला.' मराठी संशोधनाच्या साळुंखे-पूर्व युगात असे प्रकार कोणी केले नाहीत.

बृहस्पतीला एक 'असामान्य' पुरुष ठरविण्यासाठी त्यांनी भागवतातील (७.७.६) म्हणून एक कथा सांगितली आहे (आ.शि. ११). ती अशी :

'प्रल्हादाचे वडील तपश्चर्येला गेले असताना इन्द्राने प्रल्हादाच्या आईला पळवून नेले. ती एखाद्या टिटवीप्रमाणे आक्रंदन करीत असलेली पाहून बृहस्पतीने तिची सुटका केली. त्याने तिला सुरक्षितपणे आपल्या आश्रमात ठेवले. तीही आपल्या पतीची वाट पाहत निर्भयपणे तेथे राहिली. बृहस्पतीने तिला व प्रल्हादाला धर्माचे ज्ञान दिले.' डॉक्टरांनी पत्ता दिला होता म्हणून या हकीकतीचा शोध मी घेतला. घेऊ नये, पण घेतला. तर त्या पत्त्यावर भलतीच व्यक्ती सापडली. ती म्हणजे नारद. नारदाने तिला आपल्या आश्रमात ठेवले, धर्माचे ज्ञान दिले वगैरे मजकूर आहे. बृहस्पतीचा तेथे काही संबंधच नाही. हीच खोटी कथा त्यांनी त्याच पुस्तकाच्या पृ. ४२ वर निराळ्या शब्दांत परत सांगितली आहे. नारदाच्या ठिकाणी 'बृहस्पती' हे अनवधानाने पडले असे नाही. कारण एकूण तीन वेळा हा प्रकार झालेला आहे. ही चूक बुद्ध्या केलेली आहे. ती चूक केली नसती तर त्या कथेचा त्यांच्या युक्तिवादाला काहीच उपयोग नाही.

५. चार्वाकदर्शनाची डॉ. साळुंखेनिर्मित विकासगाथा

डॉ. साळुंखे सांगतात की, वेदपूर्व सिंधू संस्कृतीत चार्वाक-दर्शनाची बीजे आहेत. तेथील उत्खननात पशुपति-शिवाच्या मुद्रा सापडतात असे लक्षात आणून दिल्यास, ते म्हणतात की, शिव हा त्यांचा पुढारी होता व पुढे त्याला देवत्व आले. आता, ज्या लोकांची भाषा आपणांस माहीत नाही, लिपी आपणांस समजत नाही त्या लोकांच्या पुढाऱ्याचे नाव संस्कृत भाषेतील 'शिव' हे होते हे आपणांस कसे समजू शकेल? त्या मूर्तींना आपण शिव म्हणतो याचे कारण आपल्या पशुपति-शिवाच्या कल्पनेत त्या बसतात हे आहे. पण ते लोक त्यांना काय म्हणत होते हे आपणांस माहीत नाही. म्हणून त्यांच्या नेत्याचे नाव 'शिव' असे ठरविता येणार नाही. ती शृंगधारी मूर्ती काही त्यांच्या मानवी नेत्याची प्रतिकृती असणार नाही.

देवतांना मानणाऱ्या, यज्ञात माणसांचे बळी देणाऱ्या, लिंगपूजा, योनिपूजा यांची रेलचेल असलेल्या त्या संस्कृतीत

(त्या संस्कृतीसंबंधीची ही विशेषणे डॉ. साळुंखे यांनी संदर्भ दिलेल्या डॉ. पुसाळकर यांच्या History and Culture of the Indian People या पुस्तकात आहेत. आयुर्वेदासंबंधी डॉ. साळुंखे यांनी जे मत मान्यतापूर्वक उद्धृत केले आहे, त्याच्या अलीकडे ५-७ पाने या आशयाचा मजकूर येतो.) चार्वाकवादाची बीजे आहेत असे का म्हणावयाचे? त्यांचे उत्तर असे दिसते : चार्वाकांनी शेती करून जगावे असे म्हटले. सिंधू संस्कृतीतील शेती प्रगत होती. अर्थात त्या दोघांच्यात सांस्कृतिक सहबंध असला पाहिजे. अस्माकं बदरीचक्रम् । युष्माकं बदरीतरुः ।। असा हा बादरायण संबंध आहे. एकदा शेतीचा शोध लागल्यावर शेतीवर उपजीविका करणे हे सर्वच संस्कृतींना मान्य असणार. त्यामुळे त्या दोन गोष्टींतील नातेवाईकपणा सिद्ध करण्यास तो आधार उपयोगी नाही.

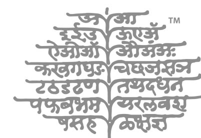
सिंधू संस्कृतीतील शेती प्रगत होती हे सांगण्याकरता डॉक्टरांनी वॅशमच्या पुस्तकातील एक उतारा दिला आहे (१४४). पण त्याच पुस्तकात हराप्पाची संस्कृती इहवादी नसून धर्माधिष्ठित असावी असे सांगितले आहे (पृ. १६). 'चार्वाकांनी मंदिरांवर टीका केली'(६३) आणि म्हणून सिंधु संस्कृतीपासून त्यांना प्रेरणा मिळाली असे त्या दोहोत साम्य आहे असे साळुंखे म्हणतात. चार्वाकांनी मंदिरांवर टीका केल्याचे माझ्या वाचनात नाही. पण सिंधू संस्कृतीत धर्मकार्यार्थ बंदिस्त जागा (citadels) होत्या व धार्मिक स्नान करण्यास पाण्याची कुंडेही होती. सर्व प्राचीन संस्कृतींप्रमाणे सिंधू संस्कृतीतही मातृदेवतेचे पूजन होत होते याविषयी कोणालाही शंका नाही. थोडक्यात असे की, इहवादी चार्वाक आणि धार्मिक सिंधू संस्कृती यांचा दूरान्वयानेही संबंध नाही.

ही सिंधू संस्कृती असुरांची संस्कृती होय आणि असुर म्हणजे या देशातील बहुजन होत अशी डॉक्टरांच्या युक्तिवादातील पुढील पायरी आहे.

असुर हे बहुजन असतील किंवा नसतील, पण असुरांची आणि सुरांची संस्कृती वैदिकच होती. प्रल्हादाचे वडील तपश्चर्येस गेले होते. बळी अश्वमेध यज्ञ करीत असे (यज्ञ ९९ की ९ याला महत्त्व नाही), इतर असुर कधी ब्रह्मदेवाकडे, कधी शंकराकडे येरझाऱ्या करीत असत. याचा अर्थ सुरांची आणि असुरांची संस्कृती एकच होती. बळी, हिरण्याक्ष, प्रल्हाद यांसारखी व्यक्तिनामे हेच सांगत नाहीत काय? का ही टोपणनावे होती? भिन्न सांस्कृतिक गटांची व्यवहारभाषा एक असू शकते पण त्यांच्या व्यक्तिनामांचा स्रोत भिन्न असतो. उत्तर प्रदेशात बऱ्याच ठिकाणी हिंदू व मुसलमान यांची भाषा एकच असते. पण मुसलमान कधी महम्मद याऐवजी महादेव असे नाव ठेवणार नाही, आणि हिंदू कधी हरी ऐवजी हनिफ असे नाव ठेवणार नाही. सुर आणि असुर यांच्यात सर्रास विवाहसंबंध होत असत. सुरासुरांचे संबंध सांगणाऱ्या ज्या अनेक कथा आहेत त्या सर्वांच्या मध्यवर्ती असलेली कथा दोघांनी मिळून केलेल्या समुद्र-मंथनाची होय. कथा अद्भुत आहे. पण पुराणे अद्भुत असावयाचीच, नाहीतर त्यांना इतिहास म्हटले असते. पण त्यातून इतिहासाचे गाळप करावयाचेच म्हटले तर एकाच संस्कृतीतील भिन्न हितसंबंधांनी निर्माण झालेले गट म्हणजे सुर आणि असुर होत असे करावे लागेल.

डॉ. साळुंखे विचारतात की, छांदोग्य उपनिषदात यज्ञ न करणाऱ्याला 'हा तर असुराप्रमाणे वागतो आहे' असे का म्हटले जाते? याचे उत्तर सोपे आहे. सुर आणि असुर या एकाच संस्कृतीतील लोकांमध्ये भाऊबंदकीने वैर निर्माण झाल्यामुळे ज्याला ज्याला वाईट म्हणावयाचे ते सर्व असुरांच्या माथी मारावयाचे अशी पद्धत सुरांमध्ये पडली. याच कारणामुळे भगवद्गीतेत दंभ, दर्प, क्रोध, पारुष्य वगैरे गुण असुरांचे म्हणून सांगितलेले आहेत. हिरण्यकशिपूने देवाच्या अस्तित्वास आव्हान दिले असे डॉक्टर सांगतात(१४५). ते खरे नव्हे. त्याने फक्त विष्णू सर्वत्र आहे या प्रल्हादाच्या म्हणण्यास विरोध केला. तो देव मानत होता. ब्रह्मदेवाकडे तो वर मागण्यास गेला होता. ब्रह्मदेवाने दिलेल्या वरामुळे गर्व चढून त्याने विष्णूस आव्हान दिले. 'ईश्वर अल्ला तेरे नाम' या वचनास विरोध करणारी मंडळी आजही आहेत. अशाचपैकी हिरण्यकशिपू एक होता. देव न मानणाऱ्या लोकायतिक संस्कृतीचे प्रतिनिधित्व तो करीत नाही.

बहुजनसमाज वेद मानणारा होता आणि आहे याला पुरावा म्हणून मी तुकाराम व राजर्षी शाहू यांची उदाहरणे दिली होती. तीच परत देतो. 'वेदांचा अर्थ आम्हासीच ठावा' असे तुकारामाने म्हटले. त्यासंबंधी डॉक्टर म्हणतात की, हा वेदांची घोकंपट्टी करणाऱ्यांचा उपहास आहे. होय. आहे. कोण नाही म्हणतो? पण वेदांचा अर्थ हा महत्त्वाचा आहे





आणि तो आपणांस माहीत आहे असे तुकाराम सांगत नाही का? आपण वेदांचा अंकित नाही असे तुकारामाने जरूर म्हटले आहे. कारण तो साक्षात अनुभूतीच्या आधारावर बोलत होता. साक्षात्कारी अनुभूतीहून अधिक वरचढ प्रमाण नाही हे सर्वांनाच मान्य असते. म्हणून वेदांनीही म्हटले आहे, 'यत्र वेदा अवेदा भवन्ति।' मात्र तुकारामाने म्हटले आहे, 'वाचा वोलो वेदनीती' (अभंग २६०). त्याला लोकांना वेदनीती सांगावयाची होती. नीती म्हणजे जगण्याची रीती. मग नेमकी कोणती रीती तो सांगणार होता? अर्थात जी जीवनरीती चांगली आहे असे त्याला वाटे तीच तो सांगणार होता. उदाहरणार्थ, 'जोडोनिया धन उत्तम वेव्हारे उदास विचारे वेच करी' हा विचार वेदात प्रत्यक्ष कोठे वहुधा असणार नाही. पण जे जे चांगले ते सर्व वेदात आहे असे म्हणून समाज वेदाच्या वंधनाने एकत्र ठेवावा, ही जी प्राचीनांची प्रेरणा, ती तुकारामाला मान्य होती. बहुधा याचसाठी शाहूमहाराजही वेदांना मानत होते. अस्पृश्याच्या हातचा चहा पिणे हे वैदिक परंपरेत बसते काय, असे डॉक्टर विचारतात. कोणताही आर्यसमाजिस्ट 'होय' असेच उत्तर देईल. शाहूमहाराज वैदिक परंपरेत होते की नाही या प्रश्नाची साळुंखे चर्चा करतात. पण तो प्रश्नच मुळात नाही. साळुंखे यांनी म्हटले होते की, वहुजन समाजाची लौकिक परंपरा वेदांना फारसा मान न देणारी वा विरोध करणारी आहे(३०). मी म्हणतो, बहुजनसमाजाचे प्रतिनिधी शाहूमहाराज हे वेदांना मान देत होते. याला पुरावा म्हणून मी खालील गोष्टी नमूद करतो. (१) दरवर्षी नियमितपणे वैदिक पद्धतीने ते श्रावणी करीत असत. (२) त्यांनी सत्यशोधक समाजाचे सभासद होण्याचे नाकारले. पण आर्यसमाजाचे सभासदत्व त्यांनी स्वीकारले. कारण आर्यसमाज वेदवादी आहे. (३) त्यांनी वैदिक स्कूल नावाची वेदांची पाठशाळा काढली. ती अद्यापि सुरू आहे. वेदांना न मानणारी व्यक्ती असल्या गोष्टी करणार नाही. त्यांनी ब्राह्मणांच्या अहंमन्यतेला तडाखा दिला. पण त्याचा अर्थ ते वेदविरोधी होते असा नाही. सिंधू संस्कृती ही असुरांची संस्कृती, चार्वाकमत हे असुरांचे तत्त्वज्ञान व तेच बहुजनसमाजाचे तत्त्वज्ञान असा जो क्रम डॉ. साळुंखे दाखवितात, तो बरोबर नाही.

६. हे असुर कोण होते?

वर मी म्हटले आहे की सुर आणि असुर हे भाऊबंद होते. त्यावर डॉक्टर साळुंखे म्हणतात की, जर ते भाऊबंद असतील तर सर्वांनीच सुर किंवा सर्वांनीच असुर असावयास हवे. होय. बरोबर आहे. ते सर्वच काश्यप म्हणजे कश्यपाचे पुत्र होते. किंवा असे म्हणू की, सुरुवातीस सर्वच असुर होते. ऋग्वेदात इंद्र वगैरे देवतांना असुर असे नामाभिधान होते हे डॉ. साळुंखे मान्य करतातच. पुढे भांडणे झाल्यावर त्यांच्यातील काही लोकांनी पाठीमागचा अ गाळून स्वतःला सुर म्हणवून घ्यावयास सुरुवात केली.

असे होऊ शकते. समजा, एका गावात एक पाटील-घराणे आहे. वंशविस्तार झाला. हितसंबंधाच्या विरोधामुळे भाऊबंदकी सुरू झाली. ज्यांच्याकडे जोंधळे पिकवणारी शेते अधिक आली ते स्वतःला जोंधळे-पाटील असे म्हणवू लागले. इतरांचे नाव तांदळे-पाटील असे पडले. आपल्या मुलाने करू नये अशी एखादी गोष्ट केली तर जोंधळे-पाटलांच्या घराण्यातील वृद्ध स्त्री त्या मुलाला म्हणेल, 'अरे तु तर तांदळे-पाटलांच्या मुलासारखा वागू लागलास.' असाच संबंध सुर आणि असुर यांमध्ये होता. तंटा विकोपास गेल्यावर बरेचसे असुर येथून इराणात गेले. सिंधूच्या पलीकडील प्रांतात स चा ह होतो. सिंधूचे हिंदू होते. सप्तसिंधूचे हप्तहिंदू होते. त्याप्रमाणे तिकडे गेलेल्या असुरांचे अहुर झाले. त्यांनी तेथील स्थानिक धर्मावर आपल्या वैदिक धर्माचे आरोपण केले आणि आपल्या देवाला ते अहुरमझ्द असे म्हणू लागले. मझ्द म्हणजे महान असा अर्थ विनोबा सांगतात. तो खरा धरल्यास अहुरमझ्द म्हणजे महान असुर असा अर्थ होतो.

इंग्रजी पुस्तकातून त्याचे भाषांतर The Lord of the Light असे करतात. देव याचा अर्थ प्रकाशमान असा होऊ शकेल हेही लक्षात घ्यावे. ते लोक यज्ञ करीत, अग्निहोत्र पाळीत. तेच अग्निहोत्र अद्यापि त्यांचे वंशज मुंबईतील जे पारसी लोक, त्यांच्यात चालू आहे. यज्ञप्रसंगी ते सोमाचा रस पिळीत. मात्र सोम याला होम असा शब्द ते वापरीत. हे पेय उत्साहवर्धक असून मादक नव्हते असे विल ड्युरंटने म्हटले आहे. म्हणजेच वैदिकांच्या सोमरसाचेच गुणधर्म त्यात होते. ज्याप्रमाणे अनिष्ट शक्तींना आपण असुर म्हणतो त्याप्रमाणे

अशा शक्तींना ते देव असे म्हणत. मात्र हे देव सातच होते. सातच का, ते मला माहीत नाही. तात्पर्य असे की, सुर (देव) म्हणजे चांगले व असुर म्हणजे वाईट हे अर्थ तिकडे उलटे केले गेले. या अहुरांच्या धर्मात असे सांगितले आहे की, काश्मीर आणि पंजाब येथे त्यांनी पाय ठेवू नये. बहुधा येथून जातेवेळी या दोन ठिकाणी त्यांचे फार हाल झाले असतील. मी वर लिहिले आहे ते खरे धरल्यास आर्य नावाचे कोणी लोक, ज्यांमध्ये सुर आणि असुर या दोघांचा समावेश होतो असे लोक भारतातून बाहेर गेले, बाहेरून भारतात आले नाहीत असे मानावे लागते. पण यासंबंधी काही अडचण नाही. ते सिद्ध करण्याला आज पुष्कळ पुरावा उपलब्ध आहे. तो सांगत बसेन तर मूळ मुद्‌द्यापासून फारच लांब गेलो असे होईल.

वर मी 'सुर' असे म्हटले आहे त्याचा अर्थ सुरांना आपले मानणारे लोक, असा घ्यावयास हवा. तसेच 'असुर' याचा अर्थ असुरांना आपले मानणारे लोक, असा घ्यावयास हवा. सुर व असुर ही मंडळी वास्तव सृष्टीतील नव्हेत. जीवनाची एक गरज म्हणून स्वतःच्या कल्पनेने माणसाने जी प्रतिसृष्टी निर्माण केली तिचे ते रहिवासी होत. पुराणांतून ग्रथित केलेल्या त्यांच्याविषयीच्या कथांमधून सांस्कृतिक इतिहासाचे काही धागेदोरे सापडू शकतील, पण निश्चित स्वरूपाच्या ऐतिहासिक घटनांसंबंधी काही माहिती मिळणार नाही अशी माझी भूमिका आहे. असुरानुयायी येथून इराणमध्ये गेले असे जे मी वर म्हटले आहे त्यात एका सांस्कृतिक ओघाचा निर्देश करावा एवढाच माझा हेतू आहे.

देव याचा अर्थ आर्य असा कोठेही दिलेला नाही असे मी म्हटले होते. ते टिकणार नाही असे साळुंखे लिहितात. मला वाटते, टिकेल. माझे म्हणणे खोडण्यासाठी 'देव म्हणजे आर्य' असा अर्थ अमुक ठिकाणी दिलेला आहे असे त्यांना दाखवावे लागेल. तसे ते करीत नाहीत. ज्ञानकोशकारांचे अमुक मत आणि परांजप्यांचे तमुक मत असे ते सांगतात. केवळ मतच पाहावयाचे असेल तर साळुंखे यांचे मत आहेच की. इतरांची मते त्याला चिकटविली म्हणजे त्यास आधार दिला असे होत नाही. डॉक्टर लिहितात, "प्र.रा. देशमुखांनी आर्य स्वतःला देव म्हणवून घेत असल्याचे (आपल्या एका पुस्तकात) वारंवार म्हटले आहे." एकाच लेखकाने एकाच पुस्तकात तीच गोष्ट वारंवार म्हटल्याने ती अधिक खरी कशी होईल? त्या पुस्तकाच्या हजार प्रतींत ती गोष्ट छापलेली आहे म्हणजे ती हजारपट खरी होते काय? पुढे (पृ. ११२) ते मला सांगतात की, देव म्हणजे आर्य नसतील तर ते अनार्य म्हणून सिद्ध करा. म्हणजे असे की, मी जर म्हटले की, आकाश याचा अर्थ आर्य असा नव्हे तर ते मला म्हणणार की आकाश हे अनार्य आहे असे सिद्ध करा. डॉ. साळुंखे कोटिप्रमाद (Category mistake) करीत आहेत. आर्य आणि अनार्य हे मानवी कोटीतील आहेत आणि देव व असुर हे अतिमानव कोटीतील होत.

७. चार्वाकदर्शनाकडे चला

काही वाचकांचे असे म्हणणे आहे की, आर्य-अनार्य वगैरे गोष्टींशी आम्हाला काही कर्तव्य नाही. असुर हे चार्वाकवादी होते काय, किंवा, मुळात असुर म्हणून खरोखरच कोणी होते की काय यातही आम्हाला स्वारस्य नाही. ही सुरासुरी बंद करून चार्वाक तत्त्वज्ञान हे योग्य की अयोग्य, उपयोगी की निरुपयोगी, समाजोद्धारक की हानिकारक, स्वीकार्य की अस्वीकार्य यासंबंधी काय ते सांगा.

ते अस्वीकार्य आहे. कारण ते व्यक्तिजीवन उद्‌ध्वस्त करणारे व समाजहितविघातक आहे याविषयी मी निःसंदेह आहे. डॉक्टरांना अर्थात तसे वाटत नाही. त्यांनी लिहिले आहे, 'पृथ्वीतलावरील मानवी जीवन अधिकाधिक सुखी करण्याचा प्रयत्न करावा, हा चार्वाकांचा दृष्टिकोण आहे.'(२१). 'चार्वाकदर्शन म्हणजे मानवी जीवनातील माधुर्यावर उत्कट प्रेम करावयास शिकवणारी एक जिवंत विचारप्रणाली.' (आ.शि.९). ही मंजुळ वाणी साळुंख्यांची आहे. चार्वाकांशी तिचा संबंध नाही. चार्वाकांनी 'यावज्जीवेत् सुखं जीवेत्' असे सांगितले. हे सुख कोणाचे? इतरांचे अथवा सर्व मनुष्यजातीचे असे ते म्हणाल्याचे कोठे नमूद नाही. 'अवघाची संसार सुखाचा करीन' किंवा 'सर्वे सुखिनः सन्तु' अशा अर्थाचे एकही चार्वाकवचन नाही.

माणूस कल्याणाच्या शोधात असतो. स्वतःच्या सुखात कल्याण सामावलेले आहे अशा समजुतीने तो सुखाला मुठीत घट्ट आवळून ठेवू पाहतो. वर्फाच्या तुकड्याप्रमाणे ते विरघळून जाते. कल्याण क्षितिजाइतके दूर राहते. पण भारतीय संस्कृतीचा

अनुक्रमणिका

एक महत्तम शोध आहे की, ज्याला चिरंतनत्वाचा आयाम आहे असा एक अमृत अनुभव माणसास मिळू शकतो. 'तुका (झाला) आकाशाएवढा' किंवा 'आपुले मरण पाहिले म्या डोळां' असे त्या अनुभवाचे जास्तीत जास्त निर्दोष वर्णन करता येते. 'मी' नाहीसा झाल्याचा अनुभव बुद्धाने अश्वत्थ वृक्षाखाली घेतला होता. सुखे खोऱ्याने ओढली तरी माणूस तृप्त होत नाही. पण त्या परतत्त्वस्पर्शाने तो पूर्णकाम होतो. तेथे एका परम शांतीचा अनुभव येतो. कोण्या ग्रंथात हे सांगितले आहे म्हणून आपण ते स्वीकारतो असे नाही. 'अहं'चा जेवढा संकोच होतो तेवढा शांतीचा विस्तार होतो असा अनुभव येतो. यावरून अनुमान असे की, 'मी' विरघळून जाईन तेव्हा अनुभव आकाशाएवढा आणि आकाशासारखा अथांग शांतीचा असेल. या अनुमानास बळकटी येते ती बुद्धाच्या, ज्ञानेश्वराच्या, तुकारामाच्या, विवेकानंदांच्या आप्तवचनांमुळे. भेटणाऱ्या प्रत्येक व्यक्तीकडे ती भगवंताची मूर्ती आहे अशा दृष्टीने पाहिल्यास तो अनुभव थोडा चाखता येतो.

तो अनुभव घेण्यासाठी चार्वाकेतर भारतीय परंपरेने सांगितलेला सर्वात महत्त्वाचा मार्ग म्हणजे अनासक्त वृत्तीने सर्व-भूत-हित-रत होणे हा आहे. वाटल्यास याला वेदान्तमत म्हणा. विवेकानंदप्रणीत या वेदान्तमताच्या आधारावर राळेगण-सिद्धी या त्यांच्या गावी श्री. अण्णा हजारे हे परिवर्तनाचे प्रयोग करीत आहेत. तेथील गावकऱ्यांनी मांसाशन सोडून दिले आहे. म्हणजेच, 'प्राणातिपात-विरति' हे पहिले शील त्यांनी अंगीकारले आहे. त्या गावातील घरांना कुलपे नाहीत. याचा अर्थ 'अदत्तादान-विरति' हे दुसरे शील तेथे रुजले आहे. लोकांनी नशापाणी सोडले आहे. म्हणजेच, 'सुरा-मैरेयपान-विरति' हे बुद्धोपदिष्ट तिसरे शील तेथे आले. 'काम-मिथ्याचार-विरति' आणि 'मृषावाद-विरति' या शीलांचे पोषणही तेथे होत आहे असे मी मानतो. बौद्ध-वेदान्ताच्या आधारावर ही पंचशीलांकित संस्कृती निर्माण करता येते. चार्वाकमताच्या आधारावर नरिमन पॉइन्टवर पंचतारांकित संस्कृती निर्माण होत आहे. विनोबाप्रणीत वेदान्ताच्या आधारावर आज पवनारला शोषणरहित जीवनाचा एक प्रयोग चालला आहे. स्वतःच्या श्रमावर, शारीरिक श्रमांवर जे काही निर्माण करता येईल तेवढ्याच धनावर निर्वाह करून तेथील भगिनी परमानुभवाची साधना करीत आहेत.

ही सच्ची भारतीय परंपरा आहे. तीमध्ये अनेक संस्कृतींचा संगम आहे. संघर्षाचा आलेख तेथे नाही. हे या भूमीचे वैशिष्ट्य आहे. 'विश्वं भवतु एकनीडम्'च्या दिशेने वाटचाल सुरू आहे.

डॉ. साळुंख्यांना हे मान्य नाही. त्यांची भाषा 'तुम्ही' आणि 'आम्ही' अशी आहे. ते लिहितात, 'आम्ही लावलेला अन्वयार्थ हा आमच्या भावी पिढ्यांना पुरावा ठरेल.'(७५) *मनुस्मृतीचे समर्थक* या त्यांच्या पुस्तकात त्यांनी लिहिले आहे, 'आम्ही आमच्या बापाला बाप न म्हणता यांच्या बापाला आमचा बाप मानून...'(पृ. १७०). तुमचे, आमचे बाप आणि पुढील वंशज निराळे? हा जातीय वृत्तीचा आविष्कार आहे. जातीयतेत रुतलेल्या व्यक्तीला युक्तिवादांनी वर उचलता येत नाही. त्यासाठी प्रेम लागते. तथागतांनी ते असीम प्रेम मला द्यावे अशी प्रार्थना आहे.

वनवास : प्रकाश नारायण संत

विजया राजाध्यक्ष

प्रकाश नारायण संत यांच्या *वनवास*, [प्रकाश नारायण संत, मौज प्रकाशन गृह, मुंबई, १९९५ (दु. आ.), किंमत रु. १००.००] या पहिल्या, तेरा कथांच्या संग्रहात 'चक्र' या शीर्षकाची एक कथा आहे. संग्रहातील इतर बारा कथांप्रमाणेच 'चक्र' या कथेतही लंपन या नावाचा बारा ते चौदा वर्षांचा - म्हटले तर पोरवयातील, म्हटले तर पौगंडावस्थेतील – मुलगा हेच केंद्रस्थानी व निवेदकाच्या भूमिकेत असलेले पात्र आहे. काहीसा एकटा, अत्यंत संवेदनाक्षम, आकलनशील कलावंत-प्रकृतीचा, आईचे घर सोडून आजीच्या घरी शाळेसाठी येऊन राहिलेला, त्या मराठी-कानडी वातावरणात वेगवेगळे अनुभव उत्सुकतेने, जिज्ञासेने घेणारा, त्यांचा अर्थ लावू पाहणारा, वेगवेगळी नाती जोडू पाहणारा, कधी आनंदी तर कधी उदास होणारा, कधी भोवतालात रमणारा तर कधी त्यापासून तुटलेला, असा हा लोभसवाणा लंपन आहे. त्याला आलेल्या अनुभवांतून त्याचे भावविश्व घडत जाते. त्या भावविश्वातील सूक्ष्म कंपनांचा व आंदोलनांचा कधी जाणीवपूर्वक तर कधी स्वतःच्या नकळत, अबोध स्तरावर तो अर्थ लावतो. त्याला 'काहीतरी समजल्या-सारखं' वाटतं. त्या समजण्यातून तो स्वतःचा, स्वतःच्या व एकंदर आयुष्याचा शोध घेतो; शोध घेताघेता नकळत थोडा थोडा मोठा होत राहतो. आणि नेमके हेच लंपनला नकोसे असते!

म्हणूनच मास्तरांनी म्हटलेली 'आमुचे घर सान' ही कविता ऐकताना, तिच्याबद्दलचे "आताचा तुमचा जो आनंद आहे, तो, मुलांनो, तुमच्या आयुष्यातला खरा आनंद आहे. तुम्ही मोठे व्हाल तेव्हा हे सगळं हरवून गेलेलं असेल. मग फक्त..." हे भाष्य ऐकताना त्याला प्रश्न पडतो, "हे सगळं हरवून जाणार?" या प्रश्नाने अस्वस्थ झालेला लंपन स्वतःला, इतरांनाही सांगतो, "मी एकदमच मोठा होणार की काय म्हणून मला भीती वाटायला लागली." भीती का? तर कदाचित 'ते सगळं हरवून गेल्यावर' "मग फक्त...." काय? ते अज्ञातच आहे. म्हणून तोही लंपनच्या मनातील अस्फुट प्रश्न आहे. त्या प्रश्नाभोवती त्याच्या मनात चालू असलेले चक्र गरागरा फिरते आहे. *वनवास* मधील सगळ्याच कथांना त्या चक्राची गती आहे. त्या गतीकडे लंपन 'नीटच' पाहात राहिला आहे. ती गती त्याच्यापुढे आणखी काही प्रश्न निर्माण करते आहे. "मी मोठा होईन तेव्हा हे सगळं बदलून गेलेलं असेल? नाहीसं झालेलं असेल? घर, झाडं, आणि...?" 'आणि' कायकाय? पुन्हा एक अस्फुट प्रश्न.

प्रकाश नारायण संत यांच्या एकंदर लेखनप्रवासाकडे नजर टाकल्यावर वाटते, लंपनचे प्रश्न हेच लेखकाचेही प्रश्न असावेत. त्यांची अगदी पहिली प्रकाशित कथा १९५८ सालची. त्यानंतर १९६० व १९६१ साली त्यांनी त्या कथेचेच वळण अनुसरणाऱ्या आणखी दोन कथा लिहिल्या. (या तिन्ही कथा *वनवास* मध्ये समाविष्ट केलेल्या नाहीत.) त्यांचा नायक 'मी' आहे, आणि त्याला लंपन हे नाव दिलेले नसले तरी तो मोठा झालेला लंपनच आहे. त्या कथांत त्याचा प्रेमानुभव, व त्यातील सुखदुःखे आहेत. या कथांची शैली पूर्णतः नागर आहे – म्हणजे *वनवास* मधील कथांच्या शैलीपेक्षा अगदी वेगळी; चांगल्या काव्यात्म कथांची असते तशी. या कथा लिहीत असतानाच लेखकाला 'अर्थ' ही कथा सापडली. 'चुंबन' या

---

* महाराष्ट्र फाऊंडेशन मराठी साहित्य पारितोषिक योजनेसाठी १९९७ साली ग्रंथांसाठी ठेवलेल्या पारितोषिकांपैकी एक श्री. प्रकाश नारायण संत यांना त्यांच्या *वनवास* या कथासंग्रहासाठी मिळाले. गौरव पुरस्कार वा पारितोषिक वितरण समारंभाचे प्रसंगी प्रसिद्ध झालेल्या *संवादिनी* या स्मरणिकेसाठी *वनवास* या संग्रहातील कथांमधून साकार होणारे भावानुभवांचे विश्व आणि प्रकाश नारायण संत यांचे व्यक्तित्व व लेखन यांचा वेध घेणारा लेख प्रा. विजया राजाध्यक्ष यांनी लिहिला. तो स्मरणिकेत संक्षिप्त स्वरूपात प्रसिद्ध झाला. येथे तो संपूर्ण स्वरूपात आम्ही पुनर्प्रकाशित करीत आहोत. – *संपादक*

अनुक्रमणिका

कथेच्या अर्थशोधाभोवती फिरणारी ही कथा सापडल्यानंतर 'मी' एकदम 'मॅड' झाला. वाढाळ वयाच्या पुनर्भेटीने आनंदला; आणि त्या आनंदात आधीच्या कथांमधील मोठेपण त्याने आयुष्यावरून उतरून अलगद खाली ठेवले. ते ओझे त्याला नकोच होते. ते हलके झाल्यावर तो नाचू-बागडू लागला. खूप काही आनंदाने, उत्साहाने आठवत राहिला – नव्हे तेच आयुष्य जगू लागला.

पण या जगण्यात ती दुसरी, पहिल्या तीन कथांच्या काठावरून जाणारी वाट संपूर्णपणे पुसली गेली नसावी. म्हणूनच मनात द्वंद्व असावे. तो तरुण मी, की हा पोरवयातील लंपन? निर्णय चटकन झाला नसावा. त्यामुळेच कथाप्रवासामध्ये सुमारे पंचवीस ते सत्तावीस वर्षांच्या अज्ञातवासाचा, मौनाचा एक दीर्घ प्रदेश आला असावा. तो संपला तेव्हा लेखकाला लंपननेच घट्ट मिठी मारली. कारण त्या प्रवासाच्या शेवटी तोच लेखकाची वाट पाहात शांतपणे उभा होता. मग मात्र लंपन व लेखक हातात हात घालून जोडीने चालू लागले. एकमेकांशी संभाषण करीत, एकमेकांना आधार देत, सुखदुःखांची देवाणघेवाण करीत, आजतागायत प्रसन्नपणे चालू असलेला असा हा प्रवास आहे. त्यात फक्त आनंद आहे. (असे निदान लेखकाचे तरी म्हणणे आहे.) – असा हा लेखक व लंपन यांच्या सहवासातून फुललेला *वनवास* – नव्हे 'आनंदवास'. डॉ. इरावती कर्वे यांनी त्यांच्या 'युगान्त' मध्ये म्हटले आहे की, सीतेच्या वाट्यालाही हा वनवासरूप आनंदवास आला. कारण त्या वनवासात दुःखे नव्हती. सर्वत्र सौंदर्य होते. "या सुंदर पार्श्वभूमीवर एका मुग्धेचे प्रणयिनीत रूपांतर झाले... हा काळ इतका रम्य होता की, पुढे सीतेला डोहाळे लागले, तेही वनवासात जाण्याचेच." (पृ. १११-१२) – लेखकाचेही असेच झाले का? म्हणूनच त्याने प्रणयपर्वाचा (निदान काही काळ) त्याग करून मुग्धतेच्या पर्वातच दीर्घकालीन वास्तव्य स्वीकारले का? त्याच्या भावी कथांच्या गर्भवासात त्यांनाही वनच दिसत राहणार आहे का? *वनवास* नंतरच्या दोनतीन वर्षांतील कथांवरून अंदाज बांधायचा झाला तर या प्रश्नांची उत्तरे होकारार्थी द्यावी लागतील. पुढचे कुणी सांगावे? यानंतर गर्भकोशात जी बीजे पडणार आहेत त्यांचे आकार कसे पाहावे? आणि त्यांची कुंडलीही कशी मांडावी? ते कर्म अशक्यच खरे; पण तरीही त्या कुंडलीवर रास, नक्षत्र आणि नाडी या तिहींबर लंपनचीच कृपादृष्टी असेल असे वाटल्याखेरीज राहात नाही! हे लेखकाला वनवासाने दिलेले नक्षत्रांचे देणे!

१९६४ ते १९९१ या पुष्कळ वर्षांच्या विरामाच्या काळात प्रकाश नारायण संत यांचे समकालीन साहित्याशी – विशेषतः कथासाहित्याशी – कशा प्रकारचे नाते राहिले, हेही पाहिले पाहिजे. ते लिहीत राहिले असते तर त्यांचे नाते साठोत्तरी कथाकारांच्या पिढीशी जडले असते. पण ती पहिली वाट त्यांनी नाकारली होती. त्यामुळे त्यांचा प्रवेश झाला तो एकदम नव्वदीनंतरच्या कथाकारांच्या पिढीत. पण त्या कथेशी तरी त्यांचे काही नाते आहे का? त्या कुळाचे काही गुणविशेष संतांच्या कथेत दिसतात का? तसे वाटत नाही. ही स्वतःच्याच भावविश्वात रमलेली कथा आहे. तिला कोणत्याच वर्तमानाशी नाते ठेवायचे नाही. कारण लेखकाने स्वतःचा एक वर्तमानकाळ निर्माण केला आहे. हा भूतकाळाच्या पुनर्जन्मातून निर्माण झालेला वर्तमानकाळ आहे. म्हणून हा 'नॉस्टॅल्जिया' नाही. कारण येथे मागे वळून पाहणे अभिप्रेत नाही. जे आहे ते भोवती आहे. 'आदम' सारख्या कथेत भूतकाळ येतो, तो वर्तमानाशी संलग्न राहून. पण वर्तमानाच्या भोवती, संलग्न राहूनही कलात्मक अंतराचे भान सुटत नाही. म्हणूनच लेखक अधूनमधून लंपनचा हात निश्चयपूर्वक सोडतो, आणि दोघांनाही एकटे जाऊ देतो.

या दृष्टीने *वनवास* मधील बहुतेक कथांचे शेवट पाहण्याजोगे आहेत. एकच उदाहरण द्यायचे झाल्यास 'मैत्री' या कथेचा शेवट पाहावा. लंपन व जंब्या यांच्यातील वितुष्ट संपते. दोघे मित्र होतात. तो लंपनला "यापुढं तुला काही लागू करणार नाही", असे आश्वासन देतो. यानंतर लंपनचा आवाज लेखकाच्या आवाजात विलीन होतो. या आवाजात शब्द ऐकू येतात, "तरीही त्यानं एक गोष्ट मात्र बेष्टपैकी लागू केली : मैत्री." 'कथागत काळ' (Story time) व 'संहितागत काळ' (Text time, discourse time) यांच्यात नेहमीच अंतर राहते ते या पात्राच्या लेखकाकडे होणाऱ्या स्थानांतरामुळेच. आधी लंपन सांगतो, मग लेखक सांगतो; भूत-वर्तमानाची दुहेरी वीण कथाशयाला दृढ बनवते; त्याच्या वर्तमानाशी असलेल्या नात्यालाही. म्हणूनच संत कोणत्या

अनुक्रमणिका

दशकात लिहीत आहेत हा प्रश्न अप्रस्तुत ठरतो. ते लंपनच्या वर्तमानात लिहितात : अंशतः सत्य व अंशतः कल्पित!

लेखकाला असे लंपनच्या वर्तमानातच का राहावेसे वाटते असाही एक प्रश्न येथे उपस्थित होऊ शकेल. स्वतःच्या वर्तमानाशी जुळत नाही म्हणून? तो परका वाटतो म्हणून? खरे तर ही गोष्ट लंपनच्या बाबतीतही सूक्ष्मपणे घडताना दिसते. म्हणूनच त्याला अधूनमधून, तीव्रपणे, 'घराकडच्या आठवणी' येतात. आई-वडिलांच्या, भावंडांच्या, घरातल्या घडामोडींच्या आठवणी. त्या आल्या की लंपन एकटा होतो; दुवे निखळतात, परके वाटते. याचाच अर्थ हा की, लंपन व लेखक, पात्र व लेखक, जितके एकात्म असू शकतात तितके एकात्म आहेत. पण ते जुळ्यासारखे एकमेकांना चिकटलेले मात्र नाहीत. म्हणूनच स्थानांतर संभवते, आणि ते स्थानांतर कथांचे सौंदर्यमूल्य वाढवते.

या विरामकालात संत लिहीत नसले तरी वाचत होतेच. सर्व प्रकारचे मराठी साहित्य वाचत होते. कदाचित त्यांच्यातील कथाकारावर त्या साहित्याचे संस्कारही होत होते. त्यांनी एका संक्षिप्त मुलाखतीत नाथमाधव, सानेगुरुजी, जी.ए. कुलकर्णी, पु.ल. देशपांडे, व्यंकटेश माडगूळकर, श्रीनिवास कुलकर्णी व सानिया हे आवडते लेखक म्हणून उल्लेखिले आहेत. *वनवास*-मधील कथा वाचताना या लेखकांचे एक रसायन, आंतर-संहितात्मक रूप संतांनी स्वतःच्या कथांत सामावून घेतले आहे असे वाटत राहते. आणखीही काही लेखक वा पुस्तके, कथा, कविता आठवतात. उदाहरणार्थ, 'कैरी' (जी.ए.), 'स्नेही', 'त्रिवेणी' (विंदा करंदीकर), 'आजी शरण येते' (विद्याधर पुंडलीक), 'कवुतरे' (गंगाधर गाडगीळ), सदानंद रेगे, *पोरवय* (रवींद्रनाथ टागोर, अनुवाद : पु.ल. देशपांडे), 'Lord of the Flies' (विल्यम गोल्डिंग), मुक्तिबोध, (विशेषतः त्यांच्या त्रयीतील निशू हे पात्र), मर्ढेकर ('जैसा अर्भक मेंदूत/कच्च्या चिंचांचा पाऊस') – ही अगदी सहज आठवलेली काही नावे. संतांच्या कथांत त्या लहरी शब्दांतून, रेषांतून जाणवतात. या सगळ्यांच्या आठवणींबरोबर आपल्या मनात बालपण रांगत येते; ही नावे, लंपनचे शाळेतले मित्र करतात तशी, एक 'साखळी' तयार करतात. कधी जी.ए. माडगूळकरांच्या हातात हात घालून गावात हिंडतात, कधी सगळेच वर्तमान झालेल्या भूतकाळात फेरी मारतात, कधी माडगूळकर लेखकाच्या जोडीने रेषांत, रंगात रमतात, कधी गोल्डिंग लेखकाच्या किंवा लंपनच्या मित्रांच्या रूपाने एखादा साहसरूप विधी करतो, कधी जी.एं. च्या घुसमटणाऱ्या (Claustrophobic) वातावरणाला माडगूळकर किंवा पु.ल. यांचे खुले परिसर छेद देऊन मोकळे करतात. कधी लेखक फक्त पु.लं. च्याच सोबतीने 'भेट' किंवा 'आदम' यांसारख्या कथांत एक उत्तम प्रहसनात्मक आनंद निर्माण करतो तर कधी लंपनला सुमीचा – त्याच्या जिवलग मैत्रिणीचा – चेहरा सानेगुरुजींच्या पुस्तकासारखा 'दुःखी' वाटतो.

सानेगुरुजी ते सानिया असा हा दीर्घ लेखनप्रवास लेखकाला, म्हणून पर्यायाने लंपनलाही काहीतरी मोलाचे देत राहतो; सानियाच्या कथांतील पात्रांप्रमाणे 'स्व'चा व 'स्व'च्या भोवतालच्या माणसांशी असलेल्या नातेसंबंधांचा (त्यांच्या परस्परांशी असलेल्या नाते-संबंधांचाही), 'शोध' घेण्यास प्रवृत्त करतो. संस्कारांच्या या वैविध्यामुळे लेखन एकसुरी तर होत नाहीच, पण ते एकमुखीही होत नाही. त्यात आजी, आजोबा, बाबूराव, कृष्णा, सुमी, तुंगभद्रा, लंपनचे असंख्य मित्र, मास्तर, बाई या विविध पात्रांचे विविध आवाज खेळतात. त्यामुळे ते लेखन प्रथमपुरुषी निवेदनाच्या काही मर्यादांपासून मुक्त होते. त्याला स्वतःचाच एक बाज लाभतो. विविध संस्कारांचा परिपोष करीत लेखक स्वतःचाच एक 'लंपन' नावाचा पोरवयाचा आदिबंध निर्माण करतो. या आदिबंधात पात्रे व घटना यांना आपोआपच प्रतिमारूप लाभते. स्वतःच्या 'वनवासा'त रामाला दिसल्या तशा अनेक 'प्रतिमा' लंपनच्या अनुभवविश्वात – त्या गुहेत – दिसू लागतात; आणि वाचकाकडून उत्स्फूर्तपणे सहसर्जनाची क्रिया घडल्यामुळे त्या प्रतिमा आपल्याही अनुभवविश्वात उजळत असल्याचा सुंदर प्रत्यय वाचकाला येतो. मग लंपनचा, लेखकाचा आणि वाचकाचाही वर्तमान, काळाच्या मर्यादा पार करून एका आदिकालाकडे व आदितालाकडेही पोचतो. तेथे फक्त 'ढानाई म्हणजे धनधान्य देनारी आई. रानात राहनाऱ्यांची आई' (पृ. १३६) असते. "माणसाला हवं ते देणारी मूळ शक्ती". भोवतीचे सगळे बदलले तरी सर्वांना वाटणारी शक्तीची ओढ तशीच शाश्वत राहते. असा हा वेगवेगळ्या काळांशी खेळत आदिमातेला भेटणाऱ्या लंपनचा वनवास असतो! तो संपावा असे त्याला कसे वाटेल?

अनुक्रमणिका

उलट, त्याला तिथे बारंवार पोचावेसे वाटते. तिथे पोचून मोठे होण्याची सुखदुःखमिश्रित प्रक्रिया अनुभवाबीशी वाटते. एकच ताजी, टवटवीत, काळाच्या उन्हात कधीही न कोमेजणारी कथा सांगून एका जिव्हारी लसलसणाऱ्या कोंभाला गोंजारत राहावेसे वाटते. हे कितपत जमेल, झेपेल, हे ज्या त्या लेखकाच्या सर्जक क्षमतेवर अवलंबून आहे. प्रकाश नारायण संत यांना ते (निदान आत्तापर्यंत तरी) जमले आहे – एकदम 'बेष्ट' जमले आहे एवढे मात्र खरे. लंपनच्या शब्दात, 'तंतोतंत!'

लंपन हा आदिबंध असे वर म्हटले. पण आधी ते एक जिवंत, लोभस पात्र आहे. तसा भोवतालात रमलेला, पण अंतर्यामी जरा एकटा. तसा मोठा झालेला पण मनात मोठे होण्याची भीती असलेला. कमी बोलणारा. डोक्यातील चक्रात अखंड भोवंडणारा. मॅड. तसा तो बाहेर रमण्याचा प्रयत्न करतो, काहीसा रमतोही. पण त्याच्या अंतर्मनात एकप्रकारची असुरक्षितता लपलेली आहे. तो माणसांपेक्षा एकांतात, झाडापेडांत, कविता-गाण्यांत, चित्रांत अधिक रमतो. त्यांच्याशीच त्याचा अधिक चांगला संवाद आहे, किंवा तेच त्याच्या भावभावनांच्या आविष्काराचे माध्यमही आहे. (ते त्याचा काळ दाखवणारे, ऐकवणारे माध्यमही आहे.) त्याने *महाभारत* त्या वयात वाचलेले असते तेवढे वाचलेले आहे. त्याला अनेक कविता, अनेक हिंदी-मराठी गाणी, इतकेच काय अनेक (उदाहरणार्थ, चाणाक्ष माधवाची) गोष्टी पाठ आहेत. अधूनमधून त्यांचे संदर्भ घेत बोलणारा लंपन आपले बोलणे नेहमीच प्रवाही, मुक्त ठेवतो. त्यांचे उपयोजन कथेच्या घाटालाही एक लवचीक रूप देते. (म्हणूनच या लंपनच्या भविष्यकाळाबद्दल कुतूहल वाटते. तो पुढे कोण होतो? कवी? चित्रकार? – की आणखी कोणी? या प्रश्नांचे उत्तर लेखकाच्या मनात तरी निश्चित असेल. कदाचित ते शब्दांतही उतरलेले असेल. हा शब्दबंध कोणता? कथा की कादंबरी?) आणि लेखकाचा लंपनशी असलेला अनुबंध अधिकच पक्का करते.

लंपनच्या या स्वभाववैशिष्ट्यांतून तीव्रपणे जाणवणारी एक गोष्ट अशी की, तो काहीशा अनैसर्गिकपणेच मोठा झाला आहे. त्याला उत्तम शिक्षण मिळावे, त्याच्यावर उत्तम संस्कार व्हावे म्हणून आजी-आजोबांच्या घरी ठेवले आहे. तिथे तो सुखातही आहे. कारण त्याला अकारण, अतिरिक्त संरक्षण दिले जात नाही. चारचौघांसारखेच वाढवले जाते. माया मिळते पण ती कोंडी करणारी नव्हे, तर अधिक स्वातंत्र्य देणारी माया. पण तरीही कुठेतरी चुकल्यासारखे, हरवल्यासारखे वाटते. याचे मुख्य – कदाचित एकमेव – कारण तो आईवडिलांपासून – विशेषतः आईपासून – दूर आहे. त्याला एकसारखी आईची आठवण येते; आईकडे जावेसे वाटते. घरचे आई, वडील, धाकटी बहीण मनी यांचे संयुक्त पत्र आले की तो आनंदतो. मनाने घरीच पोचतो. ('रात्री झोपायच्या आधी मी आज्जीला तेवीस वेळा म्हणालो की, मला इथं राहायचं नाही. आईकडे जायचंय. मला घेऊन चल.')

लंपनला वडिलांचीही आठवण होते. पण त्या आठवणीत एकप्रकारची प्रसन्नता आहे. आईची आठवण मात्र काहीशी दुखरी, हुळहुळणारी आहे. काही वेळा वाटते, ती आठवण हीच लंपनची दुखरी नस आहे. दुखते ते आई आपल्याजवळ नाही म्हणून, असली तरी इतर भावंडांकडे देते तसे लक्ष आपल्याकडे देत नाही म्हणून. ही उपेक्षेची भावना क्षणाचीच. पण चांगलीच झोंबणारी. असुरक्षितता वाढवणारी. किंचित न्यूनगंड व उदासी निर्माण करणारीही. (या न्यूनगंडापोटीच लंपन स्वतःला 'मॅड' म्हणवून घेतो का? इतरांच्या तुलनेत स्वतःला कमी लेखतो का?) – या सगळ्या कारणांचे एकत्रीकरण होऊन लंपन काहीसा एकटा होतो. तो इतरांशी बोलतो. पण त्याचा संवाद मुख्यतः स्वतःशीच असतो. (या अर्थाने *वनवास*-मधील कथा ही लंपनची स्वगते आहेत.) – आणि मुंगळे, मुंग्या, रस्ते, झाडे, विशेषतः खेकडे, बेडूक, चतुर, फुलपाखरे 'लक्ष्मीची झाडं' – यांच्याशी. ते लंपनचे जणू आधारच होतात. त्याच्या या प्रकारच्या संवादाची असंख्य (लंपनच्या शब्दांत 'तेवीसशे साठ!') उदाहरणे देता येतील. वानगीदाखल एक-दोन पाहा :

'मी त्या एका मुंगळ्याला विचारलं, "बाबूराव, बाबूराव, तुम्ही कुणाला काय वाढत आहात?" '; "मला कुणाकुणाला काय सांगायचं होतं ते माझ्याकडेच राहिलं. मी, ते लक्ष्मीचं झाड आणि टारझन असंच झालं." हा संवाद तसा एकतर्फीच असला तरी तो लंपनची संप्रेषणाची निकड भागवतो.

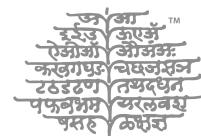
या बाह्य घटकांप्रमाणेच आई व वडील हेही लंपनचे आधार आहेत. वडील हे तर त्याचे 'रोल मॉडेल' आहे. ते

'आदम' असल्याचा साक्षात्कार त्याला होतो, आणि त्याचे खूप प्रश्न सुटल्यासारखे वाटतात. तो आईला सर्वत्र पाहतो, आपल्या शाळेतही शोधतो. तिच्याशी त्याचे हळुवार नाते आहे. खरे तर ती त्याच्या अंतर्मनातील 'ढानाई'च आहे. आणखी एक 'रोल मॉडेल' म्हणजे टारझन. (टारझन, फिअरलेस नादिया, यांचे उल्लेख तो काळ जागवतात, लंपनची दबलेली साहसी वृत्ती जागृत करतात, आणि न कळत मार्क ट्वेनच्या टॉम सॉयरची आठवण देतात. डिकन्सचा ऑलिव्हर ट्विस्टही उगाचच आठवतो.) लंपनचे टारझन होणे हा त्याच्या ठायीच्या सुप्त परात्मभावाचाच आविष्कार आहे असे वाटते. हा मूलतः आईवडील दूर असल्यामुळे उद्‌भवलेला परात्मभाव. त्यामुळे माणसे हरवतील अशी भीती. त्यामुळेच प्रवासाला निघालेले, हरवलेले आजोबा गाडी सुटता सुटता सापडले म्हणून आनंद. आधीची माणसे दूर जाणे व नवी माणसे आयुष्यात येणे, हे पुष्कळ वेळा घडते. त्यामुळे भावविश्वात एकसारखी उलथापालथ होत राहते. हाही असुरक्षितता वाढवणारा, अनाम भय निर्माण करणारा आणखी एक घटक. अशा वेळी जे नेहमी जवळ राहणार आहेत ते आधार लंपन शोधतो, यात काय नवल? उदाहरणार्थ, 'लक्ष्मीची झाडं', आणि ढानाई – 'आदम' सुद्धा! तो पहिला पुरुष. लंपनला पुरुष होऊन तिथे पोचायचे असते.

विविध मानसिक आंदोलनांनी भरलेल्या या प्रवासात लंपन जे अनुभव घेतो, ते वरकरणी प्रसन्न पण आत कुठेतरी उदास भययुक्त आहेत. त्याला त्या अनुभवांचा अर्थ लावायचा आहे. तो काहीसा लागलेलाही आहे. पाप, हिंसा यांसारख्या काही संकल्पना तयार झाल्या आहेत. पण सगळाच अर्थ लागत नाही. "मला काही समजेनासंच झालं" हा 'बनवास' या कथेचा शेवट, या दृष्टीने लक्षणीय आहे. असे पुष्कळ वेळा होते. कधी दुसऱ्या व्यक्तीच्या एखाद्या अनुभवातून 'समज' वाढतेही. "मला हळूहळू काहीतरी समजल्यासारखं वाटत होतं." ('समज' पृ. १८२) असा हा जाणिवेच्या प्रदेशातील अंधार-प्रकाशाचा खेळ – आणि ही खास लेखकाची (लंपनच्या मनाचे नेपथ्य, त्याच्याशी समीपता साधून केलेली) 'प्रकाश' योजना!

या अंधार-प्रकाशाच्या खेळाने मनाचा एक कोपरा मात्र निश्चितपणे उजळतो आहे. तो सुमीमुळे. लंपनच्या आयुष्यातील पुष्कळ घटनांत ती सहभागी आहे. अत्यंत तरल असे हे नाते आहे. त्याची व्याख्या करता येणे कठीण. ते संदिग्ध आहे, गूढ आहे, आणि अतीव सुंदर आहे. पुरुष होऊ पाहणाऱ्या लंपनला सुमीमध्ये स्त्री सापडली आहे. ती त्याची तात्पुरती दुरावलेली आई आहे, 'ढानाई' आहे, मैत्रीण आहे, 'लक्ष्मीचे झाड' आहे, आणि प्रेयसीही. तो तिच्यापाशी प्रेमाचे वेगवेगळे अप्रत्यक्ष आविष्कार करू शकतो. तिच्या सहवासात त्याचा एकटेपणा दूर होतो. निदान त्यातील दीर्घता कमी होते. (लंपनची घटनांचा, क्रियापदांचा गुणाकार करण्याची लकब ही अतिशयोक्ती नसून तिच्यात एका कंटाळवाण्या दीर्घतेचा उच्चार आहे असे म्हटले तर?) सुमी ही शक्ती आहे, एवढे म्हटले तरी पुरे. किंचित दुर्बल असलेल्या, झालेल्या लंपनला सापडलेली शक्ती. त्याची आजी, त्याची आई – लहानपणी कदाचित अशीच होती. त्यांच्या आजोबांशी, वडिलांशी वागण्याच्या तऱ्हेवरून नाही का हे कळत? सुमी तशीच तर वागते! म्हणून सुमी ही जणू 'त्रिधा राधा'च!

योगायोगाने, *वनवास* मधील कथांचा घाटही तिपेडी असल्याचे जाणवते. लंपन, त्याच्या जोडीने वावरणारे प्रकाश नारायण संत, व या दोघांपासून दूर राहून कथन करणारा लेखक, हे एक 'त्रय' (trio) झाले. या अनुषंगाने *वनवास*-मधील निवेदनाचा पुष्कळ सविस्तर विचार होऊ शकेल. *वनवास* – मध्ये लंपन काही वेळा चित्रदर्शी शैलीत सांगतो. तीच प्रकाश नारायण संतांची शैली. *वनवास* मधील चित्रांशी व लंपनशी एकमेळ साधणारी. निवेदकाच्या भूमिकेतील लेखक सूत्ररूपाने भाष्य करणारा. ('मैत्री' या कथेत ते भाष्य आहे.) 'साखळी' या लंपनच्या आजाराविषयीच्या कथेत येणारा संज्ञाप्रवाह हे लेखकाचे तंत्र, आणि लंपनच्या डोक्यात फिरणारे चक्रही. म्हणून तो भापांकित अनुभवही. तेरा कथांत आढळणारे, 'चक्र', 'साखळी', व 'आदम' या तीन परस्परसंबद्ध कथा हे आणखी एक त्रय (Trilogy) – *वनवास* व त्या नंतरचे, प्रकाशनाच्या मार्गावर असलेले *शारदासंगीत*, *पंखा* व (अद्याप नाव न ठरलेला असा) आणखी एक असे एकंदर चार कथासंग्रह मिळून एक संग्रहरूप 'चतुष्टक' (मराठीत नाटक, कादंबरी यांची त्रयी आहे. पण कथासंग्रहांचे असे चतुष्टक पहिलेच?) – आणि हे चारही संग्रह कालक्रमाने कथा मांडून एकत्र केले





अनुक्रमणिका

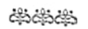
तर ती एक कादंबरीच. अंशाअंशानं लिहिलेली कादंबरी. मालिका कादंबरी. हा रूपबंध नवा आहे. ताजा आहे. तो फार ताणला तर त्यात धोका आहे. तो टाळला पाहिजे.

म्हणून लेखकाने आता कथा नसलेल्या कादंबरीकडेच वळले पाहिजे. लंपनच्या निरागस जगावर हळूहळू वास्तवाची उदास छाया पडू लागलेली आहेच. त्याला अपंगत्व, मृत्यू, वंचना यांसारखे अनुभव इतरांकरवी भेटू लागले आहेत – म्हणजेच तो आता मोठा झाला आहे. तो लंपन कसा आहे? काय करतो? जुन्यांशी त्याचे कितपत लागेबांधे उरले आहेत? त्याला ढानाई पुन्हा भेटली का? त्याची रोल मॉडेल्स बदलली का? त्याला अर्थ लागले का? लंपन, प्रकाश नारायण संत व लेखक या त्र्याने एकत्रितपणेच या प्रश्नांची उत्तरे शोधली पाहिजेत व दिली पाहिजेत – कादंबरीच्या बंधात. प्रकाश नारायण संत या प्रयत्नात आहेतही.

वनवास मधील कथांची शैली लंपन, संत व लेखक यांच्या शैलींची त्रिविधता पार करून अनेकविध होते. या कथांत मराठीची किती वळणे! कानडी वळण विशेष ठळक. काही वेळा, कानडी वाक्ये, शब्द. काही वेळा ग्रामीण मराठीचा तर काही वेळा कोकणीचा स्पर्श. या भाषांच्या बोली अधूनमधून नागमोडीसारख्या चालणाऱ्या. नावे-आडनावे, परिसर व भाषा यांना अनुरूप – एका संमिश्र सामाजिक माहोलाचे प्रतिबिंब दाखवणारी. आणि या सगळ्यात गुप्त झऱ्याचा नाद ऐकू यावा तशी जाणवणारी लंपनची व्यक्तिगत शैली. त्याचे पोरवयाला साजेसे शब्द, जलद गतीच्या उच्चारामुळे घडलेली 'करायलोय' (करायला लागलोय) यांसारखी रूपे, त्याने ग्रहण केलेले 'परतणे', 'चाणाक्ष' सारखे नवे शब्द, किंवा एखाद्या शब्दापुढे '..... की काय की' ची जोड देऊन निर्माण केलेली भ्रमाची भावना, काही वेळा त्याला अडणारे शब्द. ("कादंबिनीस, वैराण, नंदनवन असले अवघड शब्द एकाच वाक्यात. ठेचाच ठेचा.... म्हणजे काय? अर्थ?" –) या शोधाचा लेखक सातत्याने बरोबर. (म्हणून काही वेळा नव्या शब्दांच्या संदर्भांची स्पष्टीकरणे.) त्यानेच 'विश्वासार्हते' साठी करून घेतलेली 'चाणाक्ष' सारख्या शब्दांची घोकंपट्टी. शिवाय कवितेतून, गाण्यातून, भोवतालच्या माणसांच्या व्यक्तिगत शैलीतून लंपनने उचललेले असंख्य शब्द. म्हणजे हा काळ जसा लंपनच्या मानसिक जडणघडणीचा आहे, तसा त्याच्या भाषिक जडणघडणीचाही आहे. आणि या दोन्ही गोष्टी एकत्र येतात त्या 'अर्थ' या कथेत. ती सबंध कथा अनुभवाच्या काठाने जात जात 'चुंबन' या शब्दाच्या प्रवाहात अलगद उतरते. त्या शब्दाबाबत कुतूहल आहे पण त्याचा उपयोग हा एक, त्या काळाच्या दृष्टीने एक निषिद्ध गोष्ट (taboo) आहे. खरे तर लंपनचा काळ व परिसर 'तंतोतंत' जिवंत करणारी ही भाषा आहे. या अर्थाने, लंपन हा जसा एक भावानुभव आहे तसा भाषानुभवही!

हा अनुभव मोठे होत असलेल्या लंपनचा – आणि तीच क्रिया ज्यांच्या आयुष्यात सातत्याने चालू असते अशा वाचकांचाही. त्या अनुभवाला कथा, ललितलेख – कोणतेही नाव आपल्या समाधानासाठी द्यावे. खरे म्हणजे ते एक लंपनचे मन ज्यावर खेळते असे ग्राउंड आहे किंवा त्या ग्राउंडवर किंवा वनात आपल्या लहरीने वाढलेले झाड आहे. त्याचा नेमका आकार कसा निश्चित करायचा? आणि कशासाठी? तो लंपनच्या अनुभवाच्या आकाराचा एक आदिबंध आहे असे म्हणू. तो प्रौढ वाचकांच्याही ओळखीचा. म्हणून तर सहसर्जन घडते, आणि ते वाचक लंपनच्या आवाजात आपला आवाज मिळवून. आवाजांची एक 'साखळी' तयार करून, 'चक्रा'ला एक हलकासा झोका देत, ढानाईला व आदमला वळसा घालत म्हणतात, "सगळं कसं आमच्या लहानपणी होतं तसंच आहे."

म्हणून हा *वनवास* एक आनंदवास. एखाद्या काट्याचा पण पुष्कळ फुलांचा. 'वन सर्व सुगंधित' करणारा. त्या गंधानुभवातून एक लकेर छेडणारा: "मन माझें मोहुनि गेलें – कितीतरी!"



अनुक्रमणिका

प्राचीन ग्रीक तत्त्वज्ञान (११)

डेमॉक्रायटस

वैज्ञानिक आणि साहित्यविषयक लेखन

मे.पुं. रेगे

आपल्याला इराणचा सम्राट होण्यापेक्षा एक कार्यकारणात्मक नियम शोधून काढायला अधिक आवडेल असा दावा डेमॉक्रायटस करीत होता असे म्हणतात – पण त्याने दिलेली स्पष्टीकरणे व्यर्थ आणि निराधार होती. कारण त्याने एका पोकळ आणि चुकीच्या गृहीतकापासून (हायपऑथिसिस) सुरुवात केली होती.

(डायोनिसिअस, युसेबिअसमध्ये, *प्रिपेरेशन फॉर ध गॉस्पेल* XIV xxvi ४)

आपल्या पूर्वसूरींप्रमाणे डेमॉक्रायटसलासुद्धा नैसर्गिक जगातील विविध घटनांचे आकलन करण्यात आणि स्पष्टीकरणे देण्यात आस्था होती. त्याच्या लिखाणांची यादी पाहिली तर वैज्ञानिक विषयांवर त्याने विस्ताराने लिहिले आहे असे दिसून येते.

ज्ञान आणि इंद्रियगम्य गुण याविषयीची त्याची मते पाहिली तर प्रत्यक्षज्ञानाच्या स्वरूपाकडे त्याने बरेच लक्ष दिले होते ह्याचे आपल्याला नवल वाटणार नाही. त्याच्या ह्या विषयासंबंधीच्या कल्पनांचे थिओफ्रॅस्टसने तपशिलवार वर्णन केले आहे. पुढील दोन उतारे ह्याची केवळ प्रातिनिधिक उदाहरणे आहेत.

प्रत्यक्षज्ञान विरोधी तत्त्वांमुळे होते की समान तत्त्वांमुळे होते ह्याविषयी डेमॉक्रायटस काही सांगत नाही. स्थित्यंतर झाल्यामुळे प्रत्यक्षज्ञान होते असे तो मानीत असेल तर भिन्न पदार्थांच्या द्वारा ते घडून येते असे तो मानीत होता असे होईल – कारण जे समान आहे ते समानामुळे बदलत नाही. पण जर प्रत्यक्षज्ञान आणि सामान्यपणे स्थित्यंतर हे (दुसऱ्या कशाचा) परिणाम झाल्यामुळे घडून येत असेल आणि, तो म्हणतो त्याप्रमाणे, ज्या गोष्टी समान नाहीत त्या (एकमेकांवर) परिणाम करू शकत नाहीत असे असेल, (आणि ज्या गोष्टी भिन्न आहेत त्या जरी परिणाम करू शकत असल्या तरी त्या भिन्न असल्यामुळे ह्या परिणाम त्या घडवू शकत नाहीत तर त्यांच्यांत काहीतरी समान असल्यामुळे तो त्या घडवू शकतात,) तर मग प्रत्यक्षज्ञान समान गोष्टीमुळे घडून येते असे होईल. त्याच्या मताचा असा दोन्ही बाजूंनी अर्थ लावता येईल.

तो एक एक ज्ञानेंद्रिय घेऊन (त्याच्या कार्याचे) विवरण करतो. आपल्याला जे दर्शन घडते ते प्रतिबिंब पडल्यामुळे घडते असे त्याचे म्हणणे आहे. पण ह्या प्रतिबिंबाचे विवेचन तो खास प्रकारे करतो. (बाह्य वस्तूचे) डोळ्याच्या बाहुलीत साक्षात् प्रतिबिंब पडत नाही. तर डोळा आणि दिसलेली वस्तू ह्यांच्यामध्ये जी हवा असते ती जेव्हा (दोन्ही बाजूकडून) दाबली जाते तेव्हा तिच्यावर (त्या वस्तूची) छाप उमटते (कारण प्रत्येक वस्तूकडून प्रभावांचे [effluences] निःसारण होत असते). मग ही (जिच्यावर छाप उमटलेली आहे ती) हवा, जी घन असते आणि वेगळ्या रंगाची असते ती आर्द्र असलेल्या डोळ्यात प्रतिबिंबित होते. (डोळ्याच्या आजूबाजूची) जी जागा दाट असते ती ह्या हवेचे ग्रहण करीत नाही. पण जे आर्द्र आहे ते तिला आत जायला देते. ह्यामुळे कठीण डोळ्यांपेक्षा आर्द्र डोळ्यांना अधिक चांगले दिसते – मात्र बाहेरून येणारा पापुद्रा अत्यंत पातळ आणि दाट असला पाहिजे, (डोळ्यांचा) अंतर्गत भाग स्पंजसारखे अत्यंत शोषणक्षम असले पाहिजेत, त्यांच्यात दाट आणि मजबूत मांस किंवा दाट आणि तेलासारखे द्रव असता कामा नये आणि डोळ्यांकडे नेणाऱ्या पात्रांनी, ज्या (बाह्य) वस्तूंचे छाप त्यांच्याकडे आणण्यात येत आहेत त्यांच्यासारख्या आकारांचे ग्रहण करावे यासाठी ही पात्रे सरळ आणि शुष्क असली पाहिजेत – कारण प्रत्येक वस्तू आपल्याशी जे समान आहे त्यालाच सर्वात चांगल्या रीतीने ओळखते.

(थिओफ्रॅस्टस, *ऑन ध सेन्सेस*, ४९-५०)

जर स्वादांच्या आकारांना (म्हणजे त्यांच्या घटक परमाणूंना) कोन असतील आणि ते सुरकुतलेले आणि लहान आणि तरल (fine) असतील तर हे स्वाद तीक्ष्ण असतात. कारण त्यांच्या asperity मुळे ते सर्व वस्तूंतून जलदीने आरपार जातात आणि ते विषम (ओवडधोबड) असल्यामुळे आणि त्यांना कोन

अनुक्रमणिका

असल्यामुळे ते वस्तू गोळा करतात आणि एकत्र राखतात. ह्यामुळे शरिरात रिकाम्या जागा निर्माण करून ते शरिराला ऊष्ण बनवितात – कारण जे सर्वात अधिक रिकामे असते ते सर्वात सुलभ रीतीने ऊष्ण होते.

मधुर स्वाद हे फार लहान नसलेल्या वाटोळ्या आकारांचे बनलेले असतात. यामुळे ते शरिराला पूर्णपणे सैल अशा अवस्थेत आणून सोडतात (relax) पण ही गोष्ट ते फार जोर लावून करीत नाहीत किंवा शरिरात चटकन सर्वत्र पसरून ते ती करीत नाहीत. इतर आकारांना ते अस्वस्थ करतात कारण त्यांच्यामधून जाताना ते त्यांना इतस्ततः वाहायला लावतात आणि त्यांना आर्द्र करतात. आणि ते आर्द्र झाले आणि इकडेतिकडे भटकू लागले की ते एकत्रितपणे पोटात वहातात – पोट शरिराचा सर्वात रिकामा भाग असल्यामुळे तेथे जाणे सर्वात सुलभ असते.

आंवट स्वाद हा मोठ्या आकारांचा बनलेला असतो. त्यांना अनेक कोन असतात आणि शक्य तितकी कमी गोलाई असते. कारण जेव्हा ते शरिरात शिरतात तेव्हा ते (शरिरातल्या) पात्रांत गर्दी करून त्यांना रुद्ध करतात आणि (इतर) आकारांना एकत्रितपणे वाहायला प्रतिबंध करतात. ह्यामुळे ते कोठाही स्थिर करतात.

कडू स्वाद हा लहान, गुळगुळीत, वाटोळ्या आकारांचा बनलेला असतो. पण ह्या गोलाईत सुरकुत्या असतात. ह्यामुळे तो दाट आणि चिकट असतो.

खारट स्वाद मोठ्या आकारांचा बनलेला असतो. पण हे गोल नसतात किंवा विषमही नसतात तर त्यांना कोन असतात आणि सुरकुत्या असतात. जे आकार एकमेकांशी गुंततात आणि एकमेकांना वेढतात त्यांना तो विषम म्हणतो. (खारट स्वादांचे) आकार मोठे असतात कारण मीठ वर येऊन पृष्ठभागाशी साचते – ते लहान असते आणि आजूबाजूच्या आकारांनी त्यांच्यावर आघात केला असता तर ते सबंध पदार्थात मिसळले असते. ते गोल नसतात कारण जे खारट असते ते खरखरीत असते उलट जे गोल असते ते गुळगुळीत असते. ते विषम नसतात कारण ते एकमेकांशी गुंतत नाहीत – ह्यामुळे ते खुसखुशीत असते. तिखट स्वाद लहान, वाटोळे असतात आणि त्यांना कोन असतात पण ते विषम नसतात. कारण जे तिखट असते ते आपल्या खरखरीतपणामुळे उष्णता निर्माण करते आणि लहान व वाटोळे असल्यामुळे आणि त्यांना कोन असल्यामुळे ते ताण हलका करतात. ज्यांना कोन असतात त्यांची प्रकृती अशी असते. (ते ह्या स्वरूपाचा परिणाम करतात.)

प्रत्येक वस्तूच्या अंगी ज्या इतर शक्ती असतात त्यांचे विवेचन तो ह्याच पद्धतीने करतो; त्या आकारांच्या बनलेल्या असतात असे तो मानतो. हे जे सर्व आकार आहेत त्यांतील कोणताही शुद्ध, इतरांशी न मिसळलेला असा नसतो; तर प्रत्येकात अनेक आकार असतात – त्याच स्वादात गुळगुळीत आणि खरखरीत, गोल आणि अणकुचीदार आणि इतर प्रकार असतात. जो आकार वरचढ असतो त्याचा आपल्या ज्ञानाच्या संबंधात आणि त्याच्या स्वतःच्या परिणामाच्या संदर्भात फार मोठा प्रभाव असतो – आणि त्याचा आपल्याशी संबंध येतो तेव्हा आपली जी स्थिती असते तिचाही फार मोठा प्रभाव असतो. आपल्या स्थितीमुळे घडून येणारा फरक कमी नसतो. कारण कधीकधी तीच वस्तू विरुद्ध परिणाम घडवून आणते आणि विरुद्ध गोष्टी तोच परिणाम घडवून आणतात.

स्वादांविषयी त्याने असे म्हटले आहे.

(कित्ता ६५-६७)

पुढील काही पृष्ठांवर जे उतारे देण्यात आले आहेत त्यांतील कित्येकांपासून डेमॉक्रायटसला इतर काही वैज्ञानिक आणि साहित्यिक विषयांत रस होता ह्याचा पुरावा मिळतो. ह्यांत गणित, भूगोल आणि जीवशास्त्र यांचा अंतर्भाव आहे.

डेमॉक्रायटसने सुस्पष्ट आणि वैज्ञानिक रीतीने जे कोडे मांडले होते त्याचे क्रिसिपसने जे उत्तर दिले होते त्याचा विचार करा. जर एखाद्या शंकूचा (cone) त्याच्या पायाशी (base) समांतर असलेल्या पातळ्यांनी छेद केला तर जे खंड (segments) निर्माण होतात त्यांच्या पृष्ठभागांविषयी काय म्हणता येईल – ते समान असतात की असमान असतात? ते जर असमान असतील तर तो शंकू विषम (irregular) होईल. त्यांच्या ठिकाणी पायऱ्यांसारख्या कित्येक खांचा असतील किंवा खडबडीतपणा असेल. जर हे पृष्ठभाग समान असतील तर ते खंडही समान असतील आणि तो शंकू वृत्तचितीचे

अनुक्रमणिका

(cylinder) धर्म धारण करतो असे होईल कारण, समान आणि त्याच वेळी असमान असलेल्या वर्तुळांचा तो बनलेला असेल आणि हे पूर्णपणे विपरीत आहे. (B १५५) येथे (क्रिसिपस) असे म्हणतो की डेमॉक्रायटस अज्ञानी आहे.

(प्लुटार्क : *ऑन कॉमन नोशन्स* १०७९ E)

नंतर डेमॉक्रायटस, युडोक्सस ह्यांनी व इतरांनी पृथ्वी-भोवतालच्या पर्यटणांविषयी व प्रवासांविषयी लिहिले. माणसांचे निवासस्थान असलेला पृथ्वीचा भाग वर्तुळाकार आहे असे जुने विचारवंत मानीत, ग्रीसला ते त्याच्या मध्यभागी स्थान देत आणि डेल्फीला ग्रीसच्या मध्यभागी (कारण डेल्फी ही पृथ्वीची नाभी आहे.) डेमॉक्रायटस हा व्यापक अनुभव असलेला माणूस होता, पृथ्वी लांबोडी आहे, तिची लांबी तिच्या रुंदीच्या दीडपट आहे हे ज्याच्या ध्यानात आले असा तो पहिला माणूस होता.

(ॲगॅथेमेरस, *जिऑग्रफी* I, १-२)

गर्भाशय त्याच्यात जे बीज पडलेले असते त्याचा स्वीकार करतो आणि ते रुजत असताना त्याचे संरक्षण करतो – कारण गर्भाशयात प्रथम नाभी निर्माण होते. डेमॉक्रायटस म्हणतो त्याप्रमाणे, जहाजाचा नांगर त्याला गरगर फिरण्यापासून किंवा इतस्ततः सरकण्यापासून जसा प्रतिबंध करतो तशी, किंवा एखाद्या दोरखंडासारखी किंवा निर्माण होऊन अस्तित्वात येणाऱ्या फळाला धारण करणारी फांदी असते तशी ही नाळ असते.

(प्लुटार्क : *ऑन लव्ह फॉर वन्स ऑफ्स्प्रिंग* ४९५ E)

डेमॉक्रायटसला स्वतःच्या प्राणिजातीमध्येसुद्धा – माणसांच्या नैसर्गिक आणि सामाजिक इतिहासामध्ये – उत्कट रस होता. त्याच्यानंतर बऱ्याच काळाने रचण्यात आलेल्या एका ग्रंथात समाविष्ट असलेल्या एका भागात त्याच्या कल्पनांचे प्रतिबिंब पडले आहे असे सामान्यपणे मानण्यात येते. (पण ह्या उताऱ्यात डेमॉक्रायटसचा स्पष्टपणे उल्लेख झालेला नाही.)

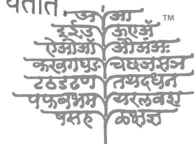
असे म्हणतात की पहिली माणसे अनिर्बंध आणि प्राण्यांसारखे जीवन जगत. अन्न लुटून आणण्यासाठी ती एकेकटी जात आणि सर्वात रुचकर असलेल्या वनस्पतींवर आणि झाडांवर अमाप प्रमाणात वाढलेल्या फळांवर ती जगत. पण त्यांच्यावर वन्य प्राणी हल्ला करीत असल्यामुळे ते एकमेकांना मदत करीत (ही शिकवण त्यांना स्वहिताकडून मिळत असे) आणि अशा रीतीने भयामुळे एकत्र गोळा होऊन ते हळूहळू एकमेकांचे आकार ओळखायला लागले.

जे आवाज ते काढीत त्यांना अर्थ नसे. ते गोंधळलेले असत. पण हळूहळू त्यांचे उद्‌गार ते सुस्पष्ट करू लागले आणि प्रत्येक प्रकारच्या वस्तूसाठी आपापसात (ध्वनिरूप) चिन्हे प्रस्थापित करीत प्रत्येक वचनाच्या अर्थाचे एकमेकांना आकलन होईल अशी व्यवस्था त्यांनी केली. माणसाची वस्ती जगाच्या ज्या भागात होती तेथे सर्वत्र असे (मानवी) समूह अस्तित्वात आले. सर्व माणसांची एकच भाषा नव्हती. कारण प्रत्येक समूहाने यदृच्छेनुसार आपले भाषिक प्रयोग संघटित केले होते. ह्यामुळे सर्व प्रकारच्या भाषा आहेत आणि जे समूह प्रथम अस्तित्वात आले ते सर्व भिन्न वंशांचे संस्थापक होते.

आता, अगदी प्रांरभीची माणसे कष्टमय जीवन जगत; जीवनात उपयुक्त असलेल्या कोणत्याच गोष्टीचा शोध लागला नव्हता. ते वस्त्रे पेहनत नसत, निवासस्थान, विस्तव यांचे त्यांना काही ज्ञान नव्हते, जमिनीची मशागत करून अन्नाचे उत्पादन करावे ही कल्पनाच त्यांना नव्हती. रानावनातून मिळणाऱ्या फळमूळांची साठवण कशी करावी याचे ज्ञान नसल्यामुळे भावी गरजांसाठी ते फळे राखून ठेवीत नसत. ह्यामुळे त्यांच्यातले अनेकजण हिवाळ्यात थंडीमुळे व अन्न उपलब्ध नसल्यामुळे मृत्युमुखी पडत. नंतर अनुभवापासून हळूहळू शिकत गेल्यामुळे हिवाळ्यात ते गुहांचा आसरा घेऊ लागले आणि जी फळे टिकवून ठेवता येत त्यांची साठवण ते करू लागले. विस्तव आणि इतर उपयुक्त वस्तू ह्यांचे ज्ञान झाल्यानंतर कारागिरींचा आणि सामाजिक जीवनाला लाभदायक ठरतील अशा इतर गोष्टींचा हळूहळू शोध लागला. सामान्यपणे असे म्हणता येईल की माणसाच्या गरजांनीच सर्व बाबतीत त्यांचे शिक्षण केले. माणूस अनेक शक्तींनी युक्त आहे, कोणतेही उद्दिष्ट साधून देणारे विवेक आणि तीक्ष्ण मन हे साहायक त्याच्या हाताशी आहेत. अशा ह्या माणसाला कोणत्याही वस्तूविषयीच्या उचित अशा ज्ञानाचा परिचय त्याची गरज करून देई.

(डिओडोरस, *युनिव्हर्सल हिस्टरी* I viii १-७)

पुढील उताऱ्यांत डेमॉक्रायटसच्या मानवविषयक चिंतनाचे वेगवेगळे पैलू दिसून येतात.





अनुक्रमणिका

डेमॉक्रायटसची झ्यूसच्या वाणीशी तुलना करण्यात आली आहे आणि तो ह्याच रीतीने सर्व गोष्टींविषयी बोलतो. अशा ह्या डेमॉक्रायटसने माणसाच्या संकल्पनेचे स्पष्टीकरण करण्याचा प्रयत्न केला. पण अर्धशिक्षित माणसाने करावे तशा प्रकारे केलेल्या पुढील प्रतिपादनापेक्षा अधिक काही तो सांगू शकला नाही.

माणूस म्हणजे आपल्या सर्वांना जो माहीत आहे तो. (B १६५)

(सेक्स्टस इम्पिरिकस, *अगेन्स्ट धि मॅथेमॅटीशिअन्स* vii २६५)

डेमॉक्रायटस जे म्हणतो ते योग्यच आहे की

काही शहाण्या माणसांनी, ज्याला आपण ग्रीक लोक सध्या हवा म्हणतो, त्या ठिकाणी आपले हात उंचावून असे म्हटले की 'ह्या सर्व वस्तू म्हणजे झ्यूस आहे असे मानतात. आणि तो सर्व गोष्टी जाणतो, आणि तो दाता आहे आणि हर्ता आहे आणि सर्व गोष्टींचा तो राजा आहे.' (B ३०)

(क्लेमेन्ट, *प्रोट्रेप्टिक* VI lxviii ५)

डेमॉक्रायटस म्हणतो त्याप्रमाणे रूक पक्ष्यांची कावकाव आणि कोंबड्यांचे आरवणे आणि डुकरे घाणीत जे चित्कार करतात त्यांच्याकडे लक्षपूर्वक ध्यान देणे (B १४७) आणि ह्या गोष्टी वारा आणि पाऊस ह्यांच्या खुणा आहेत असे मानणे हास्यास्पद आहे.

(प्लुटार्क, *ऑन् प्रिझर्व्हिंग हेल्थ* १२९ A)

सर्व महत्त्वाच्या गोष्टींत आपण प्राण्यांचे विद्यार्थी आहोत. विणण्याच्या बाबतीत कोळ्यांचे, (घरे) बांधण्यात चिमण्यांचे आणि गाण्यात (हंस आणि नायटिंगेल ह्या) गाणाऱ्या पक्ष्यांचे, असे डेमॉक्रायटस म्हणतो हे खरे आहे (B १५४) तथापि प्राण्यांच्या अंगी असलेल्या विद्यांमुळे त्यांचे कौतुक करणे हे बहुधा मूर्खपणाचे आहे.

(प्लुटार्क : *ऑन् ध इन्टेलिजन्स ऑफ् ॲनिमल्स्* ९७४ A)

डेमॉक्रायटस हा प्राचीनांतील सर्वात अधिक वैज्ञानिक वृत्तीचा तर होताच पण ज्यांच्याविषयीचा वृत्तांत आपल्याकडे उपलब्ध आहे त्यांत सर्वात अधिक उद्योगी होता. आता डेमॉक्रायटस म्हणतो की संगीत ही अलीकडची बाल्यावस्थेतील कला आहे आणि ती अनिवार्यतेमुळे (इतर कलांपासून) वेगळी झालेली नाही तर ती अतिरिक्ततेमुळे अस्तित्वात आली.

(फिलोडेमुस, *ऑन म्युझिक* IV xxxvi)

डेमॉक्रायटस ह्याच प्रकारे म्हणतो की

कवी उन्मादावस्थेत आणि पवित्र स्फूर्तीने जे लिहितो ते अतिशय सुरेख असते. (B १८)

(फिलोडेमुस, *ऑन म्युझिक* VI xviii १६८.२)

डेमोक्रायटस होमरविषयी असे म्हणतो :

होमरची प्रकृती दिव्य असल्यामुळे त्याने प्रत्येक प्रकारच्या शब्दांच्या एका जगाची रचना केली. (B २१)

ह्यात हे अभिप्रेत आहे की इतक्या उत्कृष्ट आणि शहाणपणाने भरलेल्या काव्याची रचना, (कवीची) प्रकृती दिव्य किंवा अतिमानवी असल्याशिवाय करता येणार नाही.

(डायो ऑफ् प्रुसा : *ऑन् होमर* (डिस्कोर्सिस liii) १)

वाईट भाषा बोलण्यापासून आपल्या मुलांना दूर ठेवावे. कारण डेमॉक्रायटस म्हणतो त्याप्रमाणे शब्द ही कृतीची सावली असते.

(प्लुटार्क : *ऑन् एड्युकेटिंग चिल्ड्रेन* ९ F)

नामे ही सांकेतिक असतात असे डेमॉक्रायटस म्हणतो. हे तो चार युक्तिवादांनी सिद्ध करतो : समनामांपासून (homonymy). भिन्न गोष्टींना त्याच नामाने ओळखण्यात येते. ह्यावरून नामे नैसर्गिक नसतात (हे सिद्ध होते). बहुनामे (polynymy). भिन्न नामे एकाच वस्तूशी जुळताना आढळतात आणि ह्याच्या उलट असलेली परिस्थितीही आढळून येते. नामे नैसर्गिक असती तर हे अशक्य झाले असते. तिसरी गोष्ट नामे बदलतात ह्यावरूनही हे दिसून येते – जर नामे नैसर्गिक असती तर ॲरिसटॉक्लिसचे नाव बदलून आपण त्याला 'प्लेटो' का म्हटले असते किंवा टिर्‌टॅमसला 'थिओफ्रॅस्टस' का म्हटले असते? (शब्दांची) समान रूपे होत नाहीत, ह्यावरून, 'न्याया'पासून (justice) आपण कोणताही शब्द निष्पन्न करून घेत नाही तर मग 'चिंतन' (thought) पासून 'चिंतिणे' (to think) असे आपण का म्हणतो? तेव्हा नामे यदृच्छेने (chance) लाभतात, ती निसर्गापासून लाभत नाहीत.

(प्रॉक्लस, *कॉमेन्टरी ऑन् ध क्रॅटिलस* ६.२०-७-६)

अनुक्रमणिका

४. नैतिक तत्त्वज्ञान

डेमॉक्रायटसच्या नैतिक आणि राजकीय लिखाणातील म्हणून मानण्यात आलेले बरेच उतारे टिकून राहिले आहेत. त्यांच्याविषयी एक दुहेरी कोडे आहे. एक गोष्ट अशी की, ते डेमॉक्रायटसचे आहेत असे विश्वसनीयपणे मानता येते की नाही? ही गोष्ट अनेकदा संशयास्पद असते. दुसरे असे की, हे उतारे एका सुव्यवस्थित नैतिक उपपत्तीचे अवशिष्ट खंड आहेत असे मानायला कितपत आधार आहे आणि (अशी उपपत्ती होती असे मानले तर) ती डेमॉक्रायटसच्या परमाणुवादाशी कितपत संबंधित होती? ह्या गोष्टी स्पष्ट नाहीत.

हे बहुतेक खंड दोन संग्रहांत समाविष्ट आहेत. येथे प्रथम इतरत्र विखुरलेले खंड देण्यात आले आहेत आणि नंतर ह्या संग्रहांत संकलित झालेले खंड दिले आहेत.

ॲब्डेराइट्ससुद्धा असे म्हणतात की कृतीचे साध्य (good) असते. आपल्या 'साध्याविषयी' ह्या ग्रंथात तो म्हणतो की हे साध्य म्हणजे तुष्टी असते; त्याला तो कल्याण (well-being) असेही म्हणतो. तो अनेकदा असे म्हणतो की :

> **कारण आनंद आणि आनंदाचा अभाव ही अनुकूलता आणि प्रतिकूलता ह्यांची सीमा असते. (B ४)**

ही गोष्ट, तो म्हणतो, तरुण आणि वृद्ध अशा दोघांच्याही आयुष्याचे साध्य असते. हेकॅटिअसचे मत असे आहे की आत्मवशता (self-sufficiency) हे साध्य असते. कायझिकसचा अपोलोडोटस म्हणतो की रंजन हे साध्य असते. नॉसिफेनिसच्या म्हणण्याप्रमाणे अविकार्यता हे साध्य असते आणि तो म्हणतो की डेमॉक्रायटसने त्याला अविचलितता असे म्हटले होते.

(क्लेमेन्ट, *मिसलनीज्* II xxi १३०.४-५)

मनोविकारांच्या संबंधात शरीर आणि आत्मा ह्यांच्यात जो वाद आहे तो प्राचीन आहे असे दिसते. डेमॉक्रायटस आत्म्यावर दुःखाचे आरोपण करताना असे म्हणतो की

> **आपल्या संबंध आयुष्यात आपल्याला ज्या वेदना आणि दुःख सहन करावे लागले आहे त्याबद्दल शरिराने आत्म्याला जर न्यायालयात नेले आणि ह्या खटल्यात शरिराला जर ज्युरीमध्ये स्थान मिळाले तर ते आनंदाने आत्म्याविरुद्ध मत देईल. ह्याचे कारण असे की त्याने शरिराच्या काही भागांची हेळसांड करून ते नष्ट केलेले असतात. अतिरेकी मद्यपानात काही भाग अस्ताव्यस्त केले असतात आणि इंद्रियसुखाच्या अभिलाषेने काही भाग उध्वस्त आणि जर्जर केलेले असतात – एखादे अवजार किंवा भांडे जर वाईट अवस्थेत असेल तर ते वापरणाऱ्याला ते जसा दोष देईल तसेच हे आहे. (B १५९)**

(प्लुटार्क, *ऑन् डिझायर ॲंड ग्रीफ्* २)

डेमॉक्रायटस म्हणतो

> **स्वतःला खाजविण्यात माणसांना मौज वाटते – संभोगात मग्न असणाऱ्यांना जो आनंद मिळतो तोच त्यांना मिळतो. (B १२७)**

(हेरोडिअन : *ऑन् अक्सेन्ट्युएशन इन् जनरल* ४४५-९-११)

तर मग आपण स्वतःशी असे म्हणूया की, हे माणसा, तुझे शरीर स्वतःतून नैसर्गिक रीतीने अनेक व्याधी आणि क्लेश निर्माण करते आणि अनेक व्याधी आणि क्लेश ह्यांचा त्याच्यावर वाहेरून आघात झाल्याने त्यांचाही ते स्वीकार करते. आणि तुम्ही स्वतःला उघडून दाखवले तर, डेमॉक्रायटस म्हणतो त्याप्रमाणे, विविध दुर्दशांची एक मोठी कोठी आणि कोश तुम्हाला स्वतःमध्ये आढळेल (B १४९); ह्या दुर्दशा वाहेरून वहात आलेल्या नसतात तर जणू काय त्यांचे आंतरिक, त्याच भूमीतून उफाळणारे स्रोत असतात.

(प्लुटार्क : *ऑन् ॲफ्लिक्शन्स ऑफ् माइण्ड ॲण्ड बॉडी* ५०० ०६)

युद्धाची कला अत्यंत महत्त्वाची आहे, तिचे आपण शिक्षण घ्यावे आणि माणसांच्या संदर्भातील महान् आणि प्रशस्त अशा गोष्टींचा उगम ज्याच्यात असतो तो श्रम करायला उद्युक्त व्हावे अशी गळ डेमॉक्रायटस घालतो.

(प्लुटार्क, *अगेन्स्ट कोलोटीस* ११२६ A)

माणूस जेव्हा स्वतःविषयीचे मत स्वतः बनवून त्याच्या अनुरोधाने जगतो आणि जे चांगले आहे त्याचा विश्वसनीय प्रेक्षक आणि साक्षी आपण आहोत अशी त्याची स्वतःविषयीची सद्भावना असते, दुर्भावना नसते, तेव्हा त्याच्या विवेकशक्तीचे अगोदरच पोषण झालेले असते आणि ती त्याच्यात रुजलेली असते आणि, डेमॉक्रायटस म्हणतो त्याप्रमाणे, (B १४५)





अनुक्रमणिका

तिच्या स्वतःपासून उद्भवलेल्या सुखाचा अनुभव घेण्याची सवय तिला जडलेली असते.

(प्लुटार्क, *प्रोग्रेस इन् व्हर्चु* ८१ A)

डेमॉक्रायटसच्या म्हणण्याप्रमाणे औषध शरिराच्या व्याधी बऱ्या करते आणि विवेक आत्म्याला विकारांपासून स्वच्छ करतो.

(क्लेमेन्ट, *पेडॉगॉगी* १ ii ६ २)

डेमॉक्रायटसच्या नीतिविषयक (अवशिष्ट) लिखाणाचे जे दोन संग्रह आहेत त्यांतील एक स्टोबिअसच्या *अॅन्थॉलॉजी* मध्ये अंतर्भूत आहे. ह्या *अॅन्थॉलॉजी*त ज्या क्रमाने ते संग्रहीत करण्यात आले आहेत त्याच क्रमाने ते पुढे देण्यात आले आहेत. हे सर्व उतारे डेमॉक्रायटसचे आहेत का ह्याविषयी संशय घ्यायला जागा आहे. त्यांतील काही उतारे 'डेमॉक्रेटिस' ह्या नावाखाली तर काही 'डेमॉक' ह्या नावाखाली देण्यात आले आहेत.

(१) सर्वच गोष्टींचे ज्ञान करून घ्यायची उत्सुकता बाळगू नका; परिणाम असा होईल की तुम्ही सर्वच गोष्टींविषयी अज्ञानी रहाल. (II : १२ = B १६९)

(२) विवेकशक्ती ही मन वळविणारी मोठी ताकद असते. (II iv १२ : पहा B ५१)

डेमॉक्रायटस आणि प्लेटो हे दोघे सुखाला आत्म्यात स्थान देतात. डेमॉक्रायटस असे लिहितो की :

(३) सुख आणि दुःख ही आत्म्याच्या ठिकाणी असतात. (B १७०)

(४) सुख पशूंच्या कळपात नसते किंवा सोन्यात नसते. माणसाचे जे भागधेय असते ते (त्याच्या) आत्म्यात नांदत असते. (B १७१)

तो सुखाला संतोष, कल्याण, सुसंवाद, सुव्यवस्थितता, अचलता असे म्हणतो. जी सुखे (माणसाला) उपलब्ध असतात त्यांच्यात भेद आणि विवेक करण्यात ते सामावलेले असते आणि माणसांच्या दृष्टीने ही सर्वात उदात्त आणि लाभदायक गोष्ट आहे. (II vii ३i)

(५) आपल्याच अविचारासाठी सबब म्हणून माणसांनी यदृच्छेची (किंवा योगायोगाची) प्रतिमा बनविली; कारण योगायोग शहाणपणाशी क्वचितच संघर्ष करतो आणि बुद्धिमान माणूस दूरदृष्टीच्या साहाय्याने आपल्या जीवनातील बहुतेक गोष्टी सरळ करील. (II viii १६)

(६) ज्या उगमांपासून आपल्याला चांगल्या गोष्टी लाभतात त्यांच्यापासून आपल्याला वाईट गोष्टीही प्राप्त होऊ शकतील. उदा. खोल पाणी हे अनेक प्रयोजनांसाठी उपयुक्त असते. पण ते तसेच अनिष्टही असते, कारण त्यात बुडण्याचा धोका असतो. तेव्हा ह्यावर एक उपाय शोधून काढण्यात आला आहे. लोकांना पोहायला शिकविण्याचा. (B १७२)

(७) जे चांगले आहे त्याचा प्रतिपाळ कसा करावा किंवा ते कार्यप्रवण कसे राखावे ह्याचे ज्ञान एखाद्याला नसेल तर चांगल्या गोष्टीपासून माणसांच्या दृष्टीने वाईट असलेल्या गोष्टी उद्भवतात. अशा गोष्टींची वाईट गोष्टी म्हणून गणना करणे रास्त नसते. पण जर एखाद्याची तशी इच्छा असली तर चांगल्या गोष्टींचा वाईट साध्यांसाठीही वापर करणे त्याला शक्य असते. (B १७३)

(८) जो संतुष्ट माणूस न्याय्य आणि कायदेशीर कृत्ये करायला प्रवृत्त होतो तो रात्रंदिवस आनंदात मग्न असतो. तो बलिष्ट होतो आणि काळज्यांपासून मुक्त होतो. पण जो माणूस न्यायाची पर्वा करीत नाही, जी कृती करणे योग्य आहे ती करीत नाही, त्याला जेव्हा आपण केलेल्या एखाद्या कृत्याचे स्मरण होते तेव्हा, आपली सारी कृत्ये आनंदापासून विहीन असल्याचे त्याला आढळून येते आणि तो भयभीत असतो आणि स्वतःला दोष देत असतो. (B १७४)

(९) देव पूर्वी आणि आताही माणसांना सर्व गोष्टी देतात. फक्त ज्या वाईट आहेत, अपायकारक आहेत किंवा निरुपयोगी आहेत त्या देत नाहीत. ह्या गोष्टींचे दान देवांनी पूर्वी किंवा आताही माणसांना कधी केलेले नाही. पण त्यांच्या आंधळेपणामुळे किंवा मनाच्या मूर्खपणामुळे ते स्वतःच ह्या गोष्टींची गाठ घेतात. (B १७५)

(१०) दैव अनेक देणग्या देते पण ते चंचल असते; पण निसर्ग स्वयंपूर्ण असतो. ह्यामुळे तो (दैवापेक्षा) लहान असला

अनुक्रमणिका

तरी स्थिर असल्यामुळे आशेच्या महत्तर शक्तींवर विजय मिळवितो. (II iv १-५)

(११) अनेक माणसे अत्यंत हीन कर्मे करतात आणि अत्यंत शुभ शब्दांनी व्यवहार करतात. (II xv ३३)

(१२) सद्‌गुणी कर्मे आणि कृती यांच्या बाबतीत आपण वरचढ होण्याचा प्रयत्न केला पाहिजे, शब्दांच्या बाबतीत नव्हे. (II xv ३६ = B ५५)

(१३) शुभ शब्द हीन कृत्य दडवू शकत नाहीत; तसेच शुभ कर्म निंदाव्यंजक शब्दांनी दूषित होत नाही. (II xv ४०)

(१४) मुलांच्या शिक्षणाच्या संदर्भात त्यांच्या स्वच्छंदीपणाला अवसर देणे ही सर्वात वाईट गोष्ट आहे; कारण ह्यातून त्यांना जी इंद्रियसुखे प्राप्त होतात त्यांत सर्व वाईट गोष्टींचा उगम असतो. (B १७८)

(१५) ज्या मुलांना पुरती मोकळीक दिलेली असते ती अक्षरओळख करून घेणार नाहीत किंवा संगीत किंवा मल्लविद्या (gymnastics) शिकणार नाहीत. किंवा सद्‌गुणांना तोलून धरणारा जो सर्वात महत्त्वाचा आधार आहे तो म्हणजे लज्जेची जाणीव – तीही शिकणार नाहीत; कारण लज्जेचा उगम बहुशः नेमका ह्यातून होत असतो. (B १७९)

(१६) शिक्षण हा सुदैवी माणसांचा अलंकार असतो; दुर्दैवी माणसांचे ते अभयस्थान असते. (B १८०)

(१७) कायदा आणि सक्ती यांच्यापेक्षा उपदेश आणि विवेकाने केलेला अनुनय ह्यांच्यामुळे सद्‌गुणांकडे माणसांची अधिक बळकट प्रवृत्ती होते असे दिसून येईल. कारण ज्याला अन्यायापासून कायद्याने परावृत्त केले असेल तो बहुधा गुप्त रीतीने गैर काम करील. उलट ज्याचे मन अनुनयाने कर्तव्याला अनुकूल करण्यात आले आहे तो अयोग्य कृत्य गुप्त रीतीने किंवा सार्वजनिक रीतीने करील असा संभव नाही. ह्यामुळे जो माणूस शहाणपणाच्या आणि ज्ञानाच्या जोरावर ऋजू कृत्य करतो तो धैर्यवान आणि सुविचारी असतो (B १८५)

(१८) विद्वत्ता श्रमाच्या साहाय्याने उत्कृष्ट गोष्टी निर्माण करते; कुत्सित गोष्टी श्रमाविना सहजपणे विकसित होतात. (II xxxi ६६)

(१९) तुम्ही शिकल्याशिवाय कौशल्य किंवा शहाणपणा प्राप्त होत नाही. (B ५९)

(२०) हे निश्चित नाही का की तरुणांतही बुद्धिमत्ता असते आणि वृद्धांतही बुद्धिमत्तेचा अभाव असतो. कारण काळ आपल्याला अक्कल शिकवीत नाही तर योग्य वेळी लाविलेले वळण आणि आपली प्रकृती यांच्या पासून आपण ती शिकतो. (B १८३)

(२१) जे विरोधी बोलतात आणि बडबड करीत राहतात त्यांच्याकडे शिकण्यासाठी आवश्यक असलेली साधनसामग्री नसते. (B ८५)

(II xxxi ७१-७३)

(२२) दुर्जनांसोबत वारंवार साहचर्य केले तर दुर्गुणी बनण्याची प्रवृत्ती बळावते. (II xxxi ९०)

(२३) अज्ञानी माणसांच्या संपत्तीपेक्षा सुशिक्षितांच्या आशा श्रेयस्कर असतात. (II xxxi ९४)

(२४) मानसिक साम्यामधून मैत्री निर्माण होते. (II xxxiii ९)

(२५) माणसांनी आपल्या शरिरांपेक्षा आपल्या आत्म्यांना अधिक महत्त्व देणे युक्त आहे. कारण आपला आत्मा उत्कृष्ट असला तर आपल्या शरिराकडून होणाऱ्या दुष्कर्मांना तो योग्य वळण देतो. पण शरीराचे सामर्थ्य, सुविचार नसतील तर, आत्म्याला अधिक चांगले बनवूच शकणार नाही. (III i २७)

(२६) कायदे, राज्यकर्ते तसेच अधिक शहाणे लोक यांच्ये आधिपत्य स्वीकारणे योग्य आहे. (B ४७)

(२७) लाभ आणि हानी यांच्या सीमा म्हणजे आनंद आणि आनंदाचा अभाव होय. (B १८८)

टीप : क्र. १ ते १७ पर्यंतचे उतारे डेमॉक्रायटसचे म्हणून दिलेले आहेत. क्र. १८ ते २३ हे डेमॉकचे म्हणून दिलेले आहेत. क्र. २४ ते २४२ ही सर्व वचने डेमॉक्रायटसची म्हणून दिलेली आहेत.

अनुक्रमणिका





(२८) मूर्ख माणसे आपल्या सबंध आयुष्यात कुणाला आनंद देत नाहीत. (B २०४)

(२९) मरणाला घाबरणारे मूर्ख जीवनाची इच्छा करीत असतात. (B २०५)

(३०) मरणाला भिणाऱ्या मूर्खांना म्हातारे व्हायचे असते. (B २०६)

(३१) ज्यांनी पुष्कळ ज्ञान गोळा केले आहे अशा अनेकांना अक्कल नसते. (B ६४)

(३२) बुद्धिमत्तेशिवाय आपला लौकिक आणि संपत्ती सुरक्षित नसतात. (B ७७)

(३३) आपण प्रत्येक सुखाची निवड करू नये तर जे प्रशस्त आहे त्याच्याशी संबंधित असलेल्या सुखाची निवड करावी. (B २०७)

(३४) ज्याची अभिलाषा केल्याने कोणत्याही प्रशस्त गोष्टीला अपाय होत नसतो असे प्रेम करण्याचा आपल्याला अधिकार असतो. (B ७३)

(३५) पित्याने दाखविलेला संयम हा त्याच्या अपत्यांना त्याच्यापासून मिळणारा सर्वश्रेष्ठ उपदेश होय. (B २०८)

(३६) ज्यांना स्वयंपूर्णतेचे धडे देऊन वाढविण्यात आलेले असते त्यांच्या रात्री कधी अपुऱ्या नसतात. (B २०९)

(३७) चांगले नशीब संपन्न भोजन उपलब्ध करून देते; संयमामुळे परिपूर्ण जेवण मिळते. (B २१०)

(३८) संयमामुळे आनंद वाढतो आणि सुख वृद्धिंगत होते. (B २११)

(III v २२-२७)

(३९) काही माणसे नगरांवर राज्य करतात पण स्त्रियांचे गुलाम असतात. (पहा B २१४)

(४०) दिवसा झोपणे ह्याचा अर्थ शरीर आजारी असणे किंवा मन संत्रस्त असणे किंवा माणूस आळशी असणे किंवा अशिक्षित असणे असा असतो. (B २१२)

(४१) माणसाने आपले आयुष्य शक्य तितक्या तृप्तपणे आणि कमीत कमी शोकात घालविणे हे सर्वात चांगले; त्याने जर मर्त्य गोष्टींत आनंद मानला नाही तर असे घडून येईल. (B १८९)

(II i ४५-४७)

(४२) दुष्कृत्याविषयी बोलणेसुद्धा आपण टाळावे. (III i ९१)

(४३) दुष्कृत्यांपासून भीतीने नव्हे तर कर्तव्यबुद्धीने परावृत्त व्हावे. (III i ९५)

(४४) कारण सीमीत सुख आणि परिमित जीवन यांपासून माणसांना तृप्ती लाभते. न्यूनता आणि अतिरेक यांच्यामुळे आत्म्यात बदल होतो आणि विस्तृत हालचाली निर्माण होतात. आणि जे आत्मे मोठ्या अंतरावरून गमन करतात ते स्थिर किंवा संतुष्ट नसतात. तेव्हा जे शक्य आहे त्यावर तुम्ही तुमचा निर्णय आधारला पाहिजे आणि तुमच्यापाशी जे आहे त्यावर तुम्ही समाधानी असले पाहिजे. ज्या गोष्टीविषयी आपल्याला असूया वाटते किंवा कौतुक वाटते त्याचा फारसा विचार न करता, आणि आपल्या मनात त्यांना घर करू न देता, आपल्याला जे लाभले आहे त्यावर आपण समाधानी राहिले पाहिजे; आणि ज्यांची स्थिती वाईट आहे त्यांची जीवने आपण पाहिली पाहिजेत, त्यांना किती दुःख होते त्याचा विचार केला पाहिजे म्हणजे मग आपल्याला जे लाभले आहे आणि आपल्यापाशी जे आहे ते किती थोर आहे, ज्याबद्दल लोकांनी आपला हेवा करावा असे आहे असे आपल्याला वाटेल, आणि मग आपण अधिकाची इच्छा धरणार नाही आणि आपल्या अंतरंगात आपल्याला दुःख होणार नाही. कारण ज्यांच्यापाशी पुष्कळ आहे आणि ज्यांना इतर धन्य मानतात त्यांचे जो कौतुक करीत असतो आणि प्रत्येक प्रहरी त्यांचे स्मरण करीत आपले मन त्यांच्यावर केंद्रित करीत असतो त्याला नेहमी काहीतरी नवी योजना करणे भाग पडते आणि कायद्यांनी जे निषिद्ध केलेले आहे असे कोणतेतरी निंद्य कर्म करायला उद्युक्त व्हावे लागते. ह्यामुळे काही गोष्टींची वांच्छा आपण धरता कामा नये आणि इतर काही गोष्टींवर समाधानी राहिले पाहिजे. आपल्याहून ज्यांची अवस्था वाईट आहे त्यांच्याशी आपल्या स्वतःच्या जीवनाची तुलना करून, त्यांना जे

भोगावे लागते त्याच्या तुलनेने आपली स्थिती किती अधिक स्पृहणीय आहे आणि त्यांच्या मानाने आपण किती अधिक चांगल्या रीतीने जगतो ह्याचे मनन करून स्वतःला धन्य मानले पाहिजे. कारण ह्या निर्णयावर जर तुम्ही स्थिर राहाल तर तुम्ही अधिक संतोषाने जगाल आणि असूया, मत्सर आणि दुर्बुद्धी हे जे जीवनातील मोठेच क्लेश आहेच त्यांना हाकलून लावू शकाल. (III i २९०)

(४५) ज्यांची स्तुती किंवा निंदा करू नये अशा गोष्टींची स्तुती करणे किंवा निंदा करणे ह्या दोन्ही गोष्टी सोप्या असतात पण दोन्ही गोष्टी दुष्ट बुद्धीच्या द्योतक असतात. (III ii ३६)

(४६) भावी अन्यायाविरुद्ध सावधान राहणे हे शहाणपणाचे चिन्ह आहे आणि जेव्हा अन्याय घडतो तेव्हा स्वतःचे संरक्षण न करणे हे असंवेदनशीलतेचे लक्षण आहे. (III iii ४३)

(४७) भव्य कृतींचे चिंतन केल्याने महान् आनंद प्राप्त होतो. (III iii ४६)

(४८) प्रतिमांचा वेश आणि अलंकार यांच्यामुळे त्या शानदार दिसतात पण त्यांचे हृदय रिक्त असते. (B १९५)

(४९) स्वतःवर आलेल्या आपत्तींचा विसर पडल्याने धैर्य निर्माण होते. (B १९६)

(५०) दैवाकडून दान मिळालेल्या गोष्टींमुळे मूर्खांच्या (जीवनाला) आकार लाभतो; ज्यांना अशा गोष्टींचे आकलन आहे त्यांच्या (जीवनाला) शहाणपणापासून लाभलेल्या भेटीमुळे आकार प्राप्त होतो. (B १९७)

(५१) मूर्ख माणसे जरी जीवनाचा द्वेष करीत असली तरी परलोकाच्या (हेडीस) भीतीने जगण्याची इच्छा करतात. (B १९९)

(५२) जीवनाचा आनंद न अनुभवता मूर्ख लोक जगत असतात. (B २००)

(५३) मूर्खांना दीर्घायुष्याची इच्छा असते पण दीर्घायुष्याचा आनंद ते अनुभवीत नाहीत. (B २०१)

(५४) मूर्ख लोक जे अनुपस्थित आहे त्याची इच्छा धरतात. जे उपस्थित आहे ते भूत गोष्टीपेक्षा हितकर असले तरी ते ते उधळून लावतात. (B २०२)

(५५) माणसे जेव्हा मृत्यूपासून पळून जात असतात तेव्हा ती मृत्यूचा पाठलाग करीत असतात. (B २०३)

(५६) संभोग हे एक सौम्य वेड आहे; कारण त्यात माणूस माणसापासून झपाट्याने निघून जातो. (B ३२)
(III vi २६-२८)

(५७) धैर्यामुळे आपत्ती लहान बनतात. (B २१३)

(५८) जे आपल्या शत्रूंना जिंकतात तेच धैर्यवान असतात असे नव्हे तर जे आपल्या सुखांहून वरचढ असतात तेही धैर्यवान असतात; काही माणसे नगरांवर राज्य करतात पण स्त्रियांचे गुलाम असतात. (B २१४)

(५९) न्यायाचे वैभव निर्णयावर पक्का भरवसा असण्यात आणि (मन) अविचल असण्यात असते; अन्यायाचे फळ म्हणजे अनर्थाची भीती. (B २१५)

(६०) अविचलित शहाणपणा ही सर्वात अधिक सन्माननीय अशी गोष्ट असल्यामुळे सर्वस्वाइतके तिचे मोल आहे. (B २१६)

(६१) चांगले असणे म्हणजे गैरकृत्य करण्यापासून परावृत्त होणे नव्हे तर ते करण्याची इच्छाही नसणे. (B ६२)

(६२) जे अन्यायाचा द्वेष करतात तेच केवळ देवांना प्रिय होतात. (ए २१७)

(६३) जेव्हा गैर कृत्यातून संपत्ती लाभते तेव्हा ती बदलौकिक अधिकच ठळक बनविते. (B २१८)

(६४) आपल्यापाशी अक्कलहुशारी आहे असे ज्यांना वाटत असते त्यांना उपदेश करणे हा श्रमाचा अपव्यय होय. (B ५२)

(६५) जर पैशाची हाव तृप्तीने मर्यादित झालेली नसेल तर आत्यंतिक गरिबीपेक्षाही ते अधिक मोठे ओझे असते. कारण अधिक उत्कट इच्छांमधून अधिक तीव्र गरजा निर्माण होतात. (ए २१९)

अनुक्रमणिका





(६६) दुष्ट मार्गांनी झालेल्या लाभांमुळे सद्गुणाची हानी होते. (B २२०)

(६७) दुष्ट लाभाची आशा धरणे हा हानीचा प्रारंभ होय. (B २२१)

(६८) आपल्या मुलांसाठी म्हणून संपत्तीचा अतिरेकी संचय करणे ही अतिलोभ (झाकण्यासाठी केलेली) सबब आहे आणि त्याच्यामुळे त्याचा वैशिष्टपूर्ण स्वभाव उघड होतो. (B २२२)

(६९) शरिराला ज्याची गरज असते ते त्रास घेतल्याशिवाय किंवा प्रयास केल्याशिवाय प्रत्येकाला सहजी लाभू शकते. ज्याच्यासाठी त्रास आणि प्रयास करण्याची गरज असते, ज्याच्यामुळे जीवन कष्टी बनते त्याची शरिराला आसक्ती नसते तर विपरीत निर्णयामुळे ती निर्माण झालेली असते. (B २२३)

(७०) अधिकाची इच्छा धरली तर जे हातात आहे त्याचा नाश होतो – इसापच्या कुत्र्याप्रमाणे. (B २२४)

(७१) आपण सत्य ते सांगावे; पण लांबण लावू नये. (B २२५)

(७२) इतरांच्या चुका तपासून पहाण्यापेक्षा आपल्या स्वतःच्या चुका तपासणे अधिक चांगले. (B ६०)

(७३) उमदी कृत्ये केल्याबद्दल एखाद्याची स्तुती करणे हे उमदेपणाचे कृत्य आहे. दुष्कृत्याबद्दल स्तुती करणे हे भामट्याचे आणि बनवेगिरी करणाऱ्याचे लक्षण आहे. (B ६३)

(७४) काटकसरी माणसे मधमाशांसारखे वर्तन करतात; जणू काय आपण चिरकाल जगणार आहोत अशा रीतीने ती काम करीत राहतात. (B २२७)

(७५) काटकसरी माणसांची जी मुले अज्ञानी असतात ती सुऱ्यांवरून उड्या मारणाऱ्या नर्तकांप्रमाणे असतात – ज्या एका जागेवर त्यांनी आपली पावले ठेवावी त्या नेमक्या जागेवर येऊन ठेपण्यात जर त्यांना अपयश आले तर त्यांचे मरण ओढवते (आणि नेमक्या त्या जागेवर येऊन ठेपणे कठीण असते कारण तेथे फक्त त्यांच्या पावलांइतकी जागा असते). ह्याच प्रकारे जर ह्या मुलांना त्यांच्या वडिलांचा सावध आणि काटकसरी स्वभाव आला नाही तर त्यांचा नाश होण्याचा संभव असतो. (B २२८)

(७६) काटकसर करणे, उपास करणे हे चांगले असते; तसेच प्रसंगी अमर्याद उधळपट्टीही चांगली असते. यासाठी योग्य प्रसंग ओळखणे हे चांगल्या माणसाचे लक्षण असते. (B २२९)

(७७) मेजवान्यांशिवायचे जीवन म्हणजे ज्याच्यावर पथिकाश्रम नाहीत असा लांब रस्ता होय. (B २३०)

(७८) ज्याची समजशक्ती निकोप आहे असा माणूस आपल्यापाशी जे नाही त्याचा शोक करीत नाही तर आपल्यापाशी जे आहे त्याच्यात आनंद मानतो. (B २३१)

(७९) सुखदायक गोष्टींतील ज्या गोष्टी अतिशय विरळा घडतात त्या सर्वात अधिक आनंद देतात. (B २३२)

(८०) तुम्ही जर प्रमाणाच्या बाहेर गेला तर अत्यंत आनंददायक गोष्टींपासून अतिशय कमी आनंद मिळतो. (B २३३)

(८१) देवांची प्रार्थना करताना माणसे त्यांच्याकडे आरोग्याची याचना करतात. पण ते प्राप्त करून घेण्याची शक्ती त्यांच्या स्वतःमध्येच असते ह्याची जाणीव त्यांना नसते. आत्मसंयमन अंगी नसल्यामुळे ते विरोधी कृत्ये करतात आणि आपल्या इच्छांच्या समाधानासाठी आरोग्याची वंचना करतात. (B २३४)

(८२) ज्यांना त्यांच्या पोटापासून सुखे मिळतात, आणि खाण्यापिण्यात आणि लैंगिक वासनांच्या शमनात जे मर्यादा सोडतात, त्यांची सुखे ऱ्हस्व, अल्पकालीन असतात; ते खात, पीत असतात तोपर्यंतच ती टिकून राहतात. पण (त्यांनी निर्माण होणारी) दुःखे खूप असतात. कारण त्यांना त्याच वस्तूंबद्दल त्याच त्या इच्छा होत असतात. पण त्यांना हवे ते मिळाले की सुख चटदिशी निघून जाते, त्याच्यात अल्पशा आनंदापेक्षा अधिक काही नसते आणि त्या माणसांना त्याच त्या गोष्टींची परत जरुरी भासते. (B २३५)

(८३) रागाशी मुकाबला करणे अतिशय कठीण असते. त्याच्यावर स्वामित्व मिळविणे हे सुबुद्ध माणसाचे लक्षण आहे. (B २३६)

(८४) महत्त्वाकांक्षा बाळगणे हे नेहमी मूर्खपणाचे असते. आपल्या शत्रूला कशाने अपाय होईल ह्यावर तिचा डोळा केंद्रित असल्यामुळे आपल्या स्वतःचा लाभ कशात असतो हे ती पाहात नाही. (B २३७)

(८५) जो स्वतःहून चांगल्या असलेल्या माणसांशी आपली तुलना करतो त्याचा अखेरीस दुर्लौकिक होतो. (B २३८)

(८६) वाईट माणसांना सक्तीने ज्या शपथा घ्याव्या लागतात त्या, ती एकदा निसटून गेल्यावर, पाळीत नाहीत. (B २३९)

(८७) स्वेच्छेने केलेल्या श्रमामुळे अनिच्छेने केलेले श्रम सहन करणे अधिक सोपे जाते. (B २४०)

(८८) सातत्याने केलेले श्रम सवयीमुळे हलके होतात. (B २४१)

(८९) स्वभावतःच चांगले असलेल्या माणसांपेक्षा अधिक माणसे प्रयत्नांनी चांगली बनलेली असतात. (B २४२)

(९०) ज्यांची सतत योजना करण्यात येत असते अशी कामे कधीही पुरी होत नाहीत. (B ८१)

(९१) ज्या गोष्टींसाठी माणसे श्रम करतात त्या गोष्टी जर त्यांना साधल्या किंवा साधतील असे वाटले तर सर्व श्रम विश्रांतीपेक्षा अधिक आनंददायक असतात. (B २४३)

(९२) तुम्ही एकटे असला तरी कांही वाईट गोष्ट बोलू नका किंवा करू नका. इतरांपुढे लज्जित होण्यापेक्षा स्वतःपुढेच लज्जित व्हायला शिका. (B २४४)

(९३) सर्व काही बोलावे पण काही ऐकून घेण्याची इच्छा असू नये हा अधाशीपणा होय. (B ८६)

(९४) आपण स्वतः चांगले असावे किंवा चांगल्या माणसाचे अनुकरण करावे. (B ३९)

(९५) तुमचा स्वभाव (character) जर सुव्यवस्थित असेल तर तुमचे जीवनही सुव्यवस्थित असते. (B ६१)

(९६) चांगला माणूस वाईट माणसाने केलेल्या निंदेकडे ध्यान देत नाही. (B ४८)

(९७) असूया करणारी माणसे जणू काही स्वतःची शत्रू असल्यासारखी स्वतःलाच त्रास देतात. (B ८८)

(९८) एका माणसाने दुसऱ्या माणसाला अपाय केला नाही, तर कायदे प्रत्येक माणसाला आपापले सुख शोधीत जगायला प्रतिबंध करणार नाहीत; कारण कलहाला असूयेपासून प्रारंभ होतो. (B २४५)

(९९) वेतनासाठी केलेली चाकरी जीवनात स्वयंपूर्ण व्हायला शिकविते. कारण भूक आणि थकवा यांच्यावर भाकर आणि चटई हे सर्वात गोड असे उपाय आहेत. (B २४६)

(१००) शहाण्या माणसाला सर्व पृथ्वी उपलब्ध असते; सबंध जग हा चांगल्या आत्म्याचा स्वदेश असतो. (B २४७)

(१०१) माणसांना त्यांच्या जीवनात हित प्राप्त करून द्यावे हे कायद्याचे उद्दिष्ट असते. जेव्हा माणसांना स्वतःलाच आपले भले व्हावे असे वाटत असते तेव्हाच कायदा हे साधू शकतो – कारण जे कायद्याचे पालन करतात त्यांना आपण स्वतः (अशा रीतीने) सद्वर्तन करीत आहो असे वाटत असते. (B २४८)

(१०२) परस्परसंहारक कलह दोन्ही पक्षांच्या दृष्टीने वाईट असतो. कारण त्यात जित आणि पराजित ह्या दोहोंचा सारखाच नाश होतो. (IV i ३३-३४)

(१०३) एकोप्यातून महान् कृत्ये जन्माला येतात. एकोपाकरून राज्ये युद्धे लढू शकतात – ह्याला पर्याय नाही. (B २५०)

(१०४) लोकशाहीतील गरिबी ही जिला हुकूमशाहीतील भरभराट म्हणतात तिच्याहून अधिक पत्करण्यासारखी असते; गुलामगिरीपेक्षा स्वातंत्र्य पसंत करावे ह्याच न्यायाने हेही खरे आहे. (B २५१)

(१०५) राज्याचा कारभार चांगल्या प्रकारे चालविण्यात येत असावा – त्यात योग्य त्या प्रमाणापेक्षा अधिक विवाद

असू नये आणि सार्वजनिक हितापलीकडे जाऊन आपल्या हाती अधिक सत्ता आहे असे असू नये – ह्या गोष्टीला इतर कशाही पेक्षा अधिक महत्त्व आहे असे आपण मानले पाहिजे. कारण जे राज्य चांगल्या रीतीने चालविले जाते ते यशाचे सर्वोत्कृष्ट साधन असते. सर्व गोष्टी त्याच्यावर अवलंबून असतात. (ते राज्य) जर चांगल्या रीतीने राखले गेले तर सर्व गोष्टी राखल्या जातात; आणि जर ते नाश पावले तर सर्व गोष्टी नाश पावतात. (B २५२)

(१०६) चांगल्या माणसांनी स्वतःची हेळसांड करून इतर गोष्टींकडे लक्ष पुरविल्याने त्यांचा काही लाभ होत नाही; कारण मग त्यांच्या स्वतःच्या व्यवहारांची अवस्था वाईट होईल. पण जर कुणी सार्वजनिक कार्याची हेळसांड केली तर त्याचा दुर्लौकिक होतो; मग त्याने कशाचीही चोरी केलेली नसो किंवा अन्याय केलेला नसो. कारण जरी तो काळजीपूर्वक वागला असला आणि त्याने काही गैर कृत्य केले नसले तरी त्याची दुष्कीर्ती होईल आणि त्याचे चांगले चालणार नाही हा धोका असतोच. माणसांच्या हातून गैर कृत्य होणे अपरिहार्य असते आणि क्षमा करणे माणसांना सोपे जात नाही. (B २५३)

(१०७) जेव्हा माणसांना अधिकारस्थान प्राप्त होते तेव्हा ते जितके अधिक अपात्र असतात तितके ते अधिक बेदरकार बनतात आणि त्यांच्यात मूर्खपणा अधिक शिरतो आणि ते अधिक अविचारी बनतात. (B २५४)

(१०८) जे सत्तेवर असतात ते जेव्हा गरिबांना अर्थसहाय्य करतात, त्यांना मदत करतात आणि अनुकूल वागणूक देतात तेव्हा करुणा असते, एकाकीपण असत नाही तर सख्य असते, एकमेकांचे संरक्षण करण्याची वृत्ती असते आणि नागरिकांमध्ये सुसंवादाची वृत्ती असते आणि इतरही चांगल्या गोष्टी असतात. त्यांची यादीच करता येणार नाही. (B २५५)

(१०९) जे मूर्ख असतात त्यांनी हुकमत चालविण्यापेक्षा त्यांच्यावर हुकमत चालणे बरे असते. (B ७५)

(११०) जे करणे योग्य असते ते करणे म्हणजे न्याय करणे, जे करणे योग्य असते ते न करणे, त्याच्यापासून दूर सरणे म्हणजे अन्याय होय. (B २५६)

(१११) कित्येक प्राण्यांच्या बाबतीत त्यांना ठार मारणे किंवा न मारणे ह्याच्याविषयी असे म्हणता येईल. जे (प्राणी) अन्याय करतात किंवा करू पाहतात त्यांना मारणाऱ्याला शिक्षा करता येत नाही आणि अशा प्राण्यांना मारल्याने, त्यांना न मारण्यापेक्षा, अधिक भले साधले जाते. (B २५७)

(११२) जे न्यायावर आक्रमण करते त्याला काही करून ठार मारावे... (B २५८)

(११३) धोकेबाज पशू आणि प्राणी ह्यांच्याविषयी मी जसे लिहिले आहे, त्याच प्रकारे मला वाटते माणसाच्या बाबतीतही आचरण करावे. ज्या समाजात शत्रूला ठार मारायला प्रतिबंध नसतो अशा प्रत्येक समाजात, त्यात प्रचलित असलेल्या पारंपरिक नियमांनुसार शत्रूला ठार मारावे; भिन्न समाजांत पवित्र रूढींमुळे किंवा तहनाम्यामुळे किंवा तशा आणाभाका झाल्या असल्यामुळे ठार मारायला प्रतिबंध असतो. (B २५९)

(११४) वाटमारी किंवा चाचेगिरी करणाऱ्या माणसाला ठार मारणारा माणूस शिक्षेपासून मुक्त असावा; मग त्याने आपल्या हातांनी त्याला ठार मारले असो किंवा तसा हुकूम दिलेला असो किंवा तसे मत दिलेले असो. (B २६०)

(११५) आपल्याहून कनिष्ठ असलेल्या माणसाची हुकमत सहन करणे कठीण असते. (B ४९)

(११६) (आपल्यावर जे) अन्याय झाले असतील त्यांचा शक्य त्या सामर्थ्यानिशी प्रतिशोध घ्यावा, त्यांची उपेक्षा करू नये हे योग्य असते. कारण तसे करणे हे न्याय्य आणि चांगले असते आणि तसे न करणे हे अन्याय्य आणि वाईट असते. (B २६१)

(११७) बहिष्कृत करणे किंवा कारावास देणे हे ज्यांचे योग्य फळ असते अशी कृत्ये करणाऱ्यांना किंवा ज्यांना शिक्षा

होणे योग्य असते अशा माणसांना अपराधी म्हणून जाहीर करावे. त्यांना सोडून देऊ नये. जो माणूस लाभासाठी किंवा मर्जीखातर कायद्याविरुद्ध जाऊन त्यांना सोडून देतो तो अन्यायाने वागतो – आणि ह्याचे त्याच्या मनावर नक्की दडपण येणार. (B २६२)

(११८) जे सर्वात महान् अधिकारस्थानांशी संबंधित कर्तव्ये सुयोग्य रीतीने पार पाडतात त्यांच्याकडे न्याय आणि सद्‌गुण यांचा सर्वात मोठा हिस्सा असतो. (B २६३)

(११९) (दुष्कृत्य केल्याबद्दल) इतरांपुढे तुम्हाला जेवढी लज्जा वाटेल तेवढीच स्वतःपुढेही बाळगा. तुम्ही गैरकृत्य करता आहा हे सर्वांना कळेल ह्या भीतीने जर तुम्ही ते करणार नसला तर ते एकालाही कळणार नाही असे असतानाही करू नका. (दुष्कृत्याबद्दल) इतर कुणाहीपेक्षा स्वतःपुढे लज्जित व्हा आणि आपल्या अंतःकरणात हा एक कायदा तुम्ही स्थापित करा म्हणजे न साजेसे असे काही तुम्ही करणार नाही. (B २६४)

(१२०) माणसांचे आपण जे भले केलेले असते त्यापेक्षा त्यांचे आपण जे वाईट केलेले असते ते त्यांना अधिक चांगल्या प्रकारे आठवते. आणि हे न्याय्य आहे. कारण, जे कर्जाची परतफेड करतात त्यांची स्तुती करता कामा नये, पण जे करीत नाहीत त्यांना दोष दिला पाहिजे आणि त्यांचे शासन केले पाहिजे, हे जसे आहे तशीच गोष्ट शासकांविषयी आहे. कारण त्यांना जे निवडून दिलेले असते ते काही गैर करण्यासाठी नव्हे तर योग्य ते करण्यासाठी. (B २६५)

(१२१) आज जी स्थिती आहे तिला अनुसरून पहाता प्रशासक जरी अतिशय चांगले असले तरी त्यांचे अन्यायापासून संरक्षण करण्याचा कोणताही मार्ग नाही. (B २६६)

(१२२) जे श्रेष्ठ आहेत त्यांनी शासन चालविणे हे निसर्गाला धरून यथायोग्य आहे. (B २६७)

(१२३) भीतीमधून खुषामत निर्माण होते; ती सदिच्छा प्राप्त करून देत नाही. (B २६८)

(१२४) कृतीचा प्रारंभ धीटपणापासून होतो; तिचे पर्यवसान कशात होईल हे दैव ठरविते. (B २७०)

(१२५) जेव्हा स्त्रीवर एखाद्याचे प्रेम असते तेव्हा तिच्या कामुकलेसाठी तिला दोष देण्यात येत नाही. (B २७१)

(१२६) जो आपल्या जावयाच्या बाबतीत सुदैवी असतो त्याला एक पुत्र लाभलेला असतो पण जो दुर्दैवी असतो त्याने एक कन्या गमावलेली असते.

(१२७) मूर्खपणाचा सल्ला जेव्हा देण्यात आलेला असतो तेव्हा स्त्री ही पुरुषापेक्षा अधिक धूर्त असते. (B २७३)

(१२८) कमी बोलणे हा स्त्रीचा अलंकार आहे आणि मित प्रमाणात भूषणे वापरणे चांगले असते. (B २७४)

(१२९) स्त्रीच्या हुकमतीत राहणे हा पुरुषाचा अंतिम अपमान होय. (B १११)

(१३०) मुले होण्यात धोका असतो. (त्यांना वाढविण्यात) यश आले तरी त्यात बराच त्रास असतो व काळजी वहावी लागते; आणि अपयशाइतके दुसरे कोणतेही दुःख नसते. (B २७५)

(१३१) मला वाटते की माणसाला मुले असू नयेत. कारण मुले असण्यात मला मोठे धोके दिसतात, खूप दुःखे दिसतात आणि फारच कमी लाभ दिसतात आणि तेही खूप क्षीण आणि दुबळे. (B २७६)

(१३२) ज्याला मुलांची जरूरी असते त्याने ती आपल्या मित्रांकडून मिळविणे इष्ट ठरेल. मग त्याला ज्या प्रकारचे मूल आपल्याला हवे असे वाटत असेल तसेच त्याला मिळेल. कारण त्याला पाहिजे असलेल्या प्रकारचे मूल तो निवडील आणि जे त्याला योग्य वाटेल ते त्याचे सर्वात चांगल्या प्रकारे अनुकरण करील. तेव्हा असा एक मोठा फरक राहील : एका पद्धतीप्रमाणे तुम्ही हव्या तेवढ्या मुलांतून निवड कराल आणि तुमच्या पसंतीचे मूल निवडाल; पण तुम्ही जर स्वतःच मुलाला जन्म दिला तर त्यात खूप धोके असतात – तुम्हाला जे मूल होईल त्याच्यावर तुम्हाला समाधान मानावे लागते. (B २७७)

(१३३) माणसांना असे वाटते की प्रकृतिधर्माप्रमाणे आणि कोणत्यातरी पुरातन काळी (घडविण्यात आलेल्या)

घटनेप्रमाणे त्यांनी मुलांना जन्म देणे अनिवार्य असते. इतर प्राण्यांनाही असेच वाटते हे ही स्पष्ट आहे; कारण त्यांना मुले होतात ती स्वाभाविकपणे होतात, कोणतेतरी उपयुक्त साध्य साधण्यासाठी म्हणून ती मुलांना जन्म देत नाहीत. ती जन्मतात तेव्हा मातापित्यांना त्रास सहन करावा लागतो. त्यातील प्रत्येकाला ते जमेल तितक्या चांगल्या प्रकारे वाढवितात, ती लहान असेपर्यंत त्यांना त्यांच्याविषयी भीती वाटत असते आणि त्यांना इजा झाली की त्यांना दुःख होते. सर्व सजीव प्राण्यांचा स्वभाव असा असतो; पण माणसांत अशी रूढी पाडण्यात आली आहे की अपत्यांपासून त्यांना काही लाभ होतो.

(१३४) तुमची जी मालमत्ता असेल तिच्यात तुम्ही आपल्या मुलांना शक्य तितके भागिदार केले पाहिजे पण त्याबरोबर त्यांच्या ताब्यात ज्या वस्तू असतील त्यांचा दुरुपयोग ती करणार नाहीत ही खबरदारीही घेतली पाहिजे. असे केल्याने ती आपल्या पैशांच्या बाबतीत खूपच अधिक मितव्ययी बनतात आणि पैसे मिळवायला अधिक उत्सुक बनतात आणि ती एकमेकांशी स्पर्धा करतात. स्वतःच्या पैशाचा खर्च झाल्याने आपल्याला जेवढे वाईट वाटते तेवढे सामाजिक द्रव्याचा व्यय झाल्याने वाटत नाही किंवा सामायिक द्रव्यात भर पडल्याने (खाजगी द्रव्यात भर पडल्याने जेवढा आनंद होतो तेवढा) आनंद होत नाही. फारच कमी होतो. (B २७९)

(१३५) फारसा खर्च न करता तुम्हाला आपल्या मुलांचे शिक्षण करता येते, त्यांची संपत्ती आणि शरिरे ह्यांच्या भोवती भिंती बांधता येतात, त्यांचे संरक्षण करता येते. (B २८०)

(१३६) पशूंचे चांगले संगोपन त्यांच्या शारीरिक बळातून दिसून येते. माणसांचे त्यांच्या स्वभावाच्या लावण्यातून प्रतीत होते. (B ५७)

(१३७) पैसे कमावणे हे निरुपयोगी नसते; पण गैर मार्गाचा वापर करून ते कमावणे हे सर्वात वाईट असते. (B ७८)

(१३८) गरिबी आणि संपत्ती ही उणीव आणि तृप्ती यांची नावे आहेत; तेव्हा, ज्याला कशाची उणीव भासते तो श्रीमंत नसतो आणि ज्याला उणीव भासत नाही तो गरीब नसतो. (B २८३)

(१३९) फार मिळावे अशी तुमची योग्यता नसेल तर थोडे मिळाले तरी ते तुम्हाला खूप भासेल; कारण अल्प भूक असली तर गरिबीसुद्धा संपत्तीएवढेच बळ देते. (B २८४)

(१४०) जे चांगल्या गोष्टींच्या शोधात असतात त्यांना त्या प्रयासानेच लाभतात. पण वाईट गोष्टी अशा असतात की जे त्यांचा शोध घेत नसतात त्यांनाही त्या मिळतात. (B १०८)

(१४१) सर्व माणसांना जीवन दैन्यावस्थेत काढावे लागते ह्याचे भान असते. पण मरणानंतर कोणत्या आपत्ती ओढवतील ह्याच्या खोट्या गोष्टी सांगीत ते सबंध आयुष्यभर कष्ट आणि संकटे भोगीत असतात. (IV xxxiv ६२)

(१४२) मानवी जीवन हे भंगुर आणि अल्प असते आणि अनेक व्याधींनी व अशक्ततांनी ग्रस्त झालेले असते हे तुम्ही ओळखले पाहिजे. मग तुम्ही माफक मालमत्तेवर संतुष्ट राहाल आणि आवश्यकतेच्या निकषावर तुमचे दैन्य मापले जाईल. (B २८५)

(१४३) वस्तूंच्या माफक संग्रहावर संतुष्ट असणे म्हणजे सुदैवी असणे; पुष्कळ वस्तूंच्या संग्रहावर असंतुष्ट असणे म्हणजे दुर्दैवी असणे. (B २८६)

(१४४) तुम्हाला जर तृप्तपणे जगायचे असेल तर तुम्ही अनेक व्यवहारांत गुंतता कामा नये; स्वतः होऊन म्हणा किंवा इतरांच्या संगतीत म्हणा. किंवा आपली शक्ती आणि प्रकृती ह्यांना झेपणार नाहीत असे उपक्रम करण्याचा निर्णय तुम्ही करता कामा नये. जेव्हा दैव तुम्हाला अनुकूल असते आणि (आपल्या शक्तीविषयीच्या) विश्वासामुळे अतिरेक करायला तुम्ही प्रवृत्त होत असता तेव्हाही तुम्ही सावध राहिले पाहिजे, अतिरेक बाजूला सारला पाहिजे आणि आपल्याला जमेल त्यापेक्षा अधिक करण्याचा प्रयत्न करता कामा नये. कारण (जंहाजातून) खूप माल वाहून

नेण्यापेक्षा माफक माल वाहून नेणे अधिक सुरक्षित असते. (B ३)

(१४५) सामाजिक गरिबी ही खाजगी गरिबीपेक्षा अधिक कठीण असते; कारण तिच्यात दुःखपरिहाराची आशा नसते. (B २८७)

(१४६) तुमच्या शरिराला जसा आजार होतो तसाच तुमच्या घराला (कुटुंबाला) आणि जीवनालाही होऊ शकेल. (B २८८)

(१४७) जीवनाच्या ज्या अनिवार्य अटी आहेत त्यांच्याशी जुळवून न घेणे हे अविवेकाचे लक्षण आहे. (B २८९)

(१४८) बधीर झालेल्या आत्म्याच्या अप्रतिहत दुःखाला विवेकाच्या बळावर दूर सारा. (B २९०)

(१४९) दुर्दैव ओढवते त्या काळात योग्य रीतीने विचार करण्याला महत्त्व असते. (B ४२)

(१५०) इतरांनी आपले केलेले अनहित लीलया सहन करण्यात महामनस्कता असते. (B ४६)

(१५१) दारिद्र्य चांगल्या रीतीने सहन करणे हे संयमी माणसांचे लक्षण आहे. (B २९१)

(१५२) जे योग्य प्रकारे विचार करतात त्यांच्या आशा फलद्रूप होऊ शकतात; जे अप्रबुद्ध असतात त्यांच्या आशा अशक्य असतात. (B ५८)

(१५३) जे अप्रबुद्ध असतात त्यांच्या आशा अविवेकी असतात. (B २९२)

(१५४) आपल्या शेजाऱ्यांवर आलेल्या आपत्तींत जे आनंद मानतात त्यांना दैवाचे (उलटसुलट) चक्र सर्वांना समान असते हे समजलेले नसते – आणि त्यांना स्वतःचा असा आनंद नसतो. (B २९३)

(१५५) बळ आणि प्रमाणबद्ध आकार ही तारुण्याची भूषणे आहेत; संयमित इच्छा हे वार्धक्यावर (उगविणारे) फूल आहे. (B २९४)

(१५६) म्हातारी माणसे ही कधीतरी तरुण होती. पण तरुण माणसे वृद्धावस्थेला पोचतील की नाही हे अनिश्चित असते. आता, संपूर्ण झालेले चांगले (जीवन) हे, ज्याचा (काही भाग) अजून यायचा आहे आणि अनिश्चित आहे त्याच्याहून अधिक चांगले असते. (B २९५)

(१५७) वृद्धत्वात एक सामान्य विकलांगता अंतर्भूत असते. जे आहे ते सर्व ते राखते पण ते सर्व सदोष असते. (B २९६)

(१५८) मर्त्य प्रकृतीचे विघटन कसे होते हे ज्या माणसांना माहीत नसते पण जीवनाच्या दुःखमयतेची जाणीव ज्यांना असते ते मृत्यूनंतरच्या काळात काय घडते ह्याविषयीच्या खोट्या कथा रचीत आपली जीवने संकटांत आणि भीतीत घालवितात. (B २९७)

उपलब्ध हस्तलिखितांत डेमॉक्रायटसच्या नावावर देण्यात आलेल्या सुवचनांची (maxims) एक लांब यादी आढळते. ह्यांतील काही वचने निश्चितपणे डेमॉक्रायटसची आहेत आणि इतर अनेक अशी आहेत की परंपरेने त्यांचा उगम डेमॉक्रायटसपर्यंत भिडविता येईल. आणि जरी त्यांतील काही डेमॉक्रायटसची नसली तरी ह्या सबंध यादीचे भाषांतर करून ती डेमॉक्रायटसच्या उपलब्ध उताऱ्यांचे परिशिष्ट म्हणून देणे योग्य ठरेल.

(१५९) जर एखाद्याने माझी ही वचने समजून घेऊन ऐकली तर चांगल्या माणसाला साजेशी अशी अनेक कृत्ये तो करील आणि अनेक वाईट कृत्ये करण्याचे सोडून देईल. (B ३५)

(१६०) माणसांनी आपल्या शरिरांपेक्षा आपल्या आत्म्याला अधिक महत्त्व देणे योग्य ठरेल. कारण आत्म्याच्या उत्कृष्ट गुणांमुळे शरिराचा दुष्टपणा दुरुस्त होतो पण विवेकशीलतेविरहित शरिराच्या बळामुळे आत्मा अजिबात अधिक चांगला होत नाही. (B १८७)

(१६१) जो आत्म्याला इष्ट असलेल्या गोष्टी निवडतो तो अधिक दिव्य गोष्टींची निवड करीत असतो; जो शरिराला इष्ट असलेल्या गोष्टींची निवड करतो तो मानवी गोष्टींची निवड करतो. (B ३७)

(१६१) जो दुष्कृत्य करीत आहे त्याला प्रतिबंध करणे हे

प्रशस्त कृत्य आहे; पण ते झाले नाही तर निदान त्याच्यासोबत दुष्कृत्य करू नये. (B ३८)

(१६२) माणसाने भला माणूस असावे किंवा भल्या माणसाचे अनुकरण करावे. (B ३९)

(१६३) माणसांची त्यांच्या शरिरांच्या जोरावर किंवा संपत्तीच्या जोरावर भरभराट होत नाही तर त्यांच्या सरळमार्गी वृत्तीमुळे आणि समंजसपणामुळे होते. (B ४०)

(१६४) गैर करण्यापासून निवृत्त व्हा, भीतीमुळे नव्हे तर कर्तव्यबुद्धीमुळे. (B ४१)

(१६५) दुर्दैवी काळात योग्य रीतीने विचार करायला महत्त्व असते. (B ४२)

(१६६) दुष्कृत्यांबद्दल केलेल्या पश्चात्तापाने माणूस जीवनातून तरून जातो. (B ४३)

(१६७) सत्य असेल ते सांगावे; लांबण लावू नये. (B ४४)

(१६८) जो दुष्कृत्य करतो तो दुष्कृत्याचा बळी असलेल्या माणसाहून अधिक दयनीय असतो. (B ४५)

(१६९) आपल्यावर करण्यात आलेले अपराध सहजपणे सहन करण्यात उदारमनस्कता दिसून येते. (B ४६)

(१७०) कायदे, प्रशासन आणि आपल्याहून शहाणे असलेले लोक यांना मानणे योग्य असते. (B ४७)

(१७१) वाईट माणसांनी केलेल्या निंदेकडे सज्जन लक्ष देत नाहीत. (B ४८)

(१७२) आपल्याहून कनिष्ठ असलेल्या माणसाच्या अंमलाखाली असणे कठीण असते. (B ४९)

(१७३) जो माणूस स्त्रियांचा पूर्णपणे गुलाम झाला आहे तो कधीही न्यायी असणार नाही. (B ५०)

(१७४) माणसाचे मन वळविण्यात अनेकदा सोन्यापेक्षाही विवेकशक्ती अधिक प्रभावी असते. (B ५१)

(१७५) आपल्याला अक्कल आहे असे ज्यांना वाटते त्यांना उपदेश करण्याचे श्रम वाया जातात. (B ५२)

(१७६) विवेकाचे म्हणणे काय आहे हे अनेक माणसे शिकत नाहीत पण ते विवेकाला अनुसरून जगतात. (B ५३)

(१७७) अनेकजण कृष्णकृत्ये करतात पण सुरेख शब्द वापरून भाषण करतात. (B ५३a)

(१७८) जे अप्रबुद्ध असतात त्यांना दुर्दैवाचा तडाका सहन करावा लागल्यावर ते भानावर येतात. (B ५४)

(१७९) जे सद्गुणी असतात त्यांच्या कृत्यांचे आणि आचरणाचे आपण अनुकरण करावे, शब्दांचे नव्हे. (B ५५)

(१८०) जे श्रेष्ठ आहेत त्यांना ओळखण्याची आणि त्यांचे अनुकरण करण्याची समर्थता ज्यांच्याकडे असते तेच तसे करू शकतात. (B ५६)

(१८१) पशूंचे चांगले झालेले संगोपन त्यांच्या शारीरिक बळात दिसून येते; माणसांचे त्यांच्या स्वभावाच्या लावण्यात. (B ५७)

(१८२) जे योग्य प्रकारे विचार करतात त्यांच्या आशा फ़लद्रूप होऊ शकतात; अप्रबुद्धांच्या आशा अशक्य असतात. (B ५८)

(१८३) अध्ययन केल्याशिवाय कौशल्य किंवा शहाणपण प्राप्त करून घेता येत नाही. (B ५९)

(१८४) इतरांच्या चुकांपेक्षा स्वतःच्या चुकांचे परीक्षण करणे अधिक चांगले. (B ६०)

(१८५) जर तुमचा स्वभाव सुव्यवस्थित असेल तर तुमचे जीवनही सुव्यवस्थित असणार. (B ६१)

(१८६) चांगले असणे म्हणजे दुष्कृत्यापासून निवृत्त होणे नव्हे तर दुष्कृत्य करावेसेही न वाटणे. (B ६२)

(१८७) उमद्या कृत्यांबद्दल कुणाची स्तुती करणे उमदेपणाचे लक्षण आहे. तर वाईट कृत्यांबद्दल स्तुती करणे हे लफंगेगिरीचे आणि फसवेगिरीचे लक्षण आहे. (B ६३)

(१८८) ज्यांनी बरीच विद्वत्ता संपादन केली आहे अशा अनेकांना अक्कल नसते. (B ६४)

(१८९) व्यवहारबुद्धी मोठ्या प्रमाणात कमवावी; बरीच विद्वत्ता नव्हे. (B ६५)

(१९०) कृती करण्यापूर्वी योजना करणे हे नंतर पश्चात्ताप करण्यापेक्षा अधिक चांगले. (B ६६)

(१९१) जे विश्वसनीय असतात त्यांच्यावरचं विश्वास ठेवावा; सर्वांवर नव्हे. प्रत्येकावर विश्वास ठेवणे-मूर्खपणाचे असते; फक्त विश्वसनीयांवर विश्वास ठेवणे हे भानावर असण्याचे लक्षण आहे. (B ६७)

(१९२) माणसे विश्वसनीय आहेत की अविश्वसनीय आहेत हे ते काय करतात ह्यांच्या केवळ आधारावर ठरत नाही तर त्यांना काय हवे असते ह्याच्या आधारावरही ते ठरते. (B ६८)

(१९३) चांगुलपणा आणि सत्य ह्या गोष्टी सर्व माणसांसाठी एकच असतात. (पण) भिन्न माणसांसाठी भिन्न गोष्टी सुखद असतात. (B ६९)

(१९४) अतिरेकी इच्छा हे बालांचे लक्षण आहे, प्रौढांचे नव्हे. (B ७०)

(१९५) अप्रासंगिक सुख दुःखांना जन्म देते. (B ७१)

(१९६) एखाद्या गोष्टीविषयीच्या जबर वासनेमुळे दुःखे निर्माण होतात. (B ७२)

(१९७) जे प्रशस्त आहे त्याच्याविषयीची, जिच्यात आवेग नाही अशी वांच्छा हे सुयोग्य प्रेमाचे स्वरूप असते. (B ७३)

(१९८) जे लाभदायक नाही असे काही न मिळणे ही सुखद गोष्ट असते. (B ७४)

(१९९) जे मूर्ख आहेत ते शासक असण्याऐवजी त्यांनी शासित असणे हे त्यांच्या दृष्टीने चांगले असते. (B ७५)

(२००) खुळी माणसे विचार करून शिकत नाहीत; त्यांच्यावर दुर्दैव ओढवते तेव्हा ती शिकतात. (B ७६)

(२०१) जर बुद्धिमत्ता नसेल तर लौकिक आणि संपत्ती सुरक्षित राहणार नाहीत. (B ७७)

(२०२) पैसा कमावणे हे व्यर्थ नसते. पण गैर कृत्यांच्या योगे तो मिळविणे ही सर्वात वाईट गोष्ट होय. (B ७८)

(२०३) वाईट माणसांचे अनुकरण करणे आणि चांगल्या माणसांचे अनुकरण करण्याची इच्छाही न करणे हे दळभद्रीपणाचे लक्षण आहे. (B ७९)

(२०४) दुसऱ्यांच्या व्यवहारात गुंतून पडणे आणि स्वतःच्या व्यवहाराकडे दुर्लक्ष करणे हे लांछनास्पद आहे. (B ८०)

(२०५) ज्या कृतीविषयी आपण नेहमीच योजना करीत असतो त्या कधीच पुऱ्या होत नाहीत. (B ८१)

(२०६) फसवे आणि भोंदू लोक नेहमीच वचने देत असतात पण काहीच करीत नाहीत. (B ८२)

(२०७) ज्या माणसाकडे संपत्ती आणि विवेक असतो तो सुखी असतो. कारण ज्याच्यासाठी तिचा व्यय करावा त्याच्यासाठी तो उदार मनाने व्यय करीत असतो.

(२०८) जे अधिक श्रेयस्कर आहे त्याच्याविषयीचे अज्ञान हे चूक करण्याचे कारण असते. (B ८३)

(२०९) जो लज्जास्पद कृती करतो त्याला प्रथम स्वतःविषयी लज्जा वाटली पाहिजे. (B ८४)

(२१०) जे व्याघात (contradict) करीत राहतात आणि बडबडत असतात ते त्यांनी जे शिकावे ते शिकून घ्यायला असमर्थ असतात. (B ८५)

(२११) सर्व काही बोलत राहणे आणि काही ऐकायला तयार नसणे हा अधाशीपणा होय. (B ८६)

(२१२) वाईट माणसांविषयी सावध असावे; नाहीतर ते संधी साधतील. (B ८७)

(२१३) मत्सरी माणसे जणू काही स्वतःचे शत्रू असल्यासारखे स्वतःला दुःख देतात. (B ८८)

(२१४) जो तुमचे अनहित करतो तो तुमचा शत्रू नसतो तर ज्याला तुमचे अनहित करायचे असते तो तुमचा शत्रू असतो. (B ८९)

(२१५) गोतावळ्यामध्ये असलेले शत्रुत्व हे परक्यांशी असलेल्या शत्रुत्वापेक्षा कितीतरी अधिक वाईट असते. (B ९०)

(२१६) प्रत्येकाचा संशय धरीत राहू नका; पण धोरणीपणाने आणि सुरक्षितपणे रहा. (B ९१)

(२१७) ज्याच्याकडून तुम्ही कृपाप्रसाद स्वीकारता त्याला त्याहून मोठे कृपाप्रसाद आपण देऊ शकू अशी तुमची अपेक्षा असली तरच ते स्वीकारा. (B ९२)

(२१८) जेव्हा तुम्ही कुणावर कृपा कराल तेव्हा तिचा जो स्वीकार करतो त्याच्यावर नजर ठेवा; नाहीतर तो फसवा ठरेल आणि हिताची फेड अनहिताने करील. (B ९३)

(२१९) योग्य वेळी केलेले लहानसहान उपकार हे उपकृतांच्या दृष्टीने फार मोठे असतात. (B ९४)

(२२०) आपला सन्मान होत आहे ह्याचे भान ज्या शहाण्या माणसांना असते त्यांच्या दृष्टीने ते सन्मान मोठे असतात. (B ९५)

(२२१) दुसऱ्याचे हित करण्याचा निर्णय जो घेतो तो उदार असतो; जो परतफेडीकडे दृष्टी ठेवून असतो तो नव्हे. (B ९६)

(२२२) अनेकजण जे मित्र म्हणून भासतात ते तसे नसतात; अनेकजण जे तसे भासत नाहीत ते असतात. (B ९७)

(२२३) एका बुद्धिमान माणसाची मैत्री ही सर्व अप्रबुद्ध माणसांच्या मैत्रीहून अधिक चांगली असते. (B ९८)

(२२४) ज्या माणसाचा एकही चांगला मित्र नसतो तो जगायला लायक नसतो. (B ९९)

(२२५) ज्यांची कसोटी घेण्यात आली आहे असे एखाद्या माणसाचे मित्र जर फार काळ त्याच्या बाजूने उभे राहात नसतील तर त्याच्या स्वभावात वैगुण्य असले पाहिजे. (B १००)

(२२६) ज्यांचे संपत्तीपासून दारिद्र्यात पतन झाले आहे अशी अनेक माणसे मित्रांना टाळतात. (B १०१)

(२२७) समता ही सर्वत्र प्रशस्त असते. अतिरेक किंवा न्यून तसे असतात असे मला दिसत नाही. (B १०२)

(२२८) जो माणूस कुणावरही प्रेम करीत नाही त्याच्यावर कुणीही प्रेम करीत नाही असे मला वाटते. (B १०३)

(२२९) म्हातारी माणसे जर हिकमती आणि कळकळीची असली तर ती गोड असतात. (B १०४)

(२३०) शरिराचे सौंदर्य जर त्याच्यामागे समजशक्ती नसेल तर तो केवळ प्राणिज गुण ठरतो. (B १०५)

(२३१) दैव अनुकूल असेल तर मित्र लाभणे सोपे असते; दैव प्रतिकूल असेल तर अधिक कठीण काही नसते. (B १०६)

(२३२) आपले सर्व नातेवाईक आपले मित्र नसतात. हितकर काय आहे याविषयी ज्यांच्याशी आपले एकमत असते तेवढेच आपले मित्र असतात. (B १०७)

(२३३) आपण माणसे आहोत म्हणून माणसांच्या दुर्दैवाकडे बघून आपण हसू नये, तर शोक करावा. (B १०७ a)

(२३४) जे चांगल्या गोष्टी शोधीत असतात त्यांना त्या कष्टाने सापडतात; वाईट गोष्टी, न शोधताही, माणसांच्या वाट्याला येतात. (B १०८)

(२३५) ज्यांना दोष हुडकून काढायला आवडते त्यांच्या ठिकाणी मैत्री करण्यासाठी आवश्यक असलेली वृत्ती नसते. (B १०९)

(२३६) स्त्रीने युक्तिवाद करू नये; ती भयानक गोष्ट असते. (B ११०)

(२३७) जे उत्कृष्ट आहे त्याचा नेहमी विचार करीत असणे हे दिव्य मनाचे लक्षण आहे. (B ११२)

(२३८) देवांना सर्व काही दिसते ह्यावर जर तुमचा विश्वास असेल तर तुम्ही गुप्तपणे किंवा सार्वजनिक रीतीने काही गैर करणार नाही. (B ११३)

(२३९) स्वतः स्वतःची स्तुती करण्यापेक्षा इतरांनी ती करणे अधिक चांगले. (B ११४)

(२४०) तुमची करण्यात येणारी स्तुती तुम्हाला समजली नाही तर तुमची खुशामत करण्यात येत आहे असे माना. (B ११५)

(२४१) जग ही रंगभूमी आहे; जीवन हा आपला प्रवेश आहे; तुम्ही आला, तुम्ही पाहिले, तुम्ही निघून गेला.

(२४२) महान मूर्ख असा लौकिक होण्यापेक्षा किंचित सुद्धा शहाणपण अंगी असणे हे अधिक प्रतिष्ठेचे आहे.

अनुक्रमणिका

टीकाटिप्पणी

वैदिक संस्कृतीचा विचार

विश्वनाथ खैरे

वैदिक संस्कृतीचा विकास या ग्रंथाच्या तीन प्रस्तावना आपल्यासमोर आहेत. पहिली आणि दुसरी (प्र१ आणि प्र२) या शास्त्रीजींनी पहिल्या व दुसऱ्या आवृत्तीला लिहिलेल्या; तिसरी प्रा. मे.पु. रेगे यांनी तिसऱ्या आवृत्तीला लिहिलेली (प्र३, *नवभारत*, एप्रिल-मे ९६, पृ. ३२-३७). या ग्रंथातल्या विवेचनाविषयीचे थोडेथोडे वेगळे दृष्टिकोन या तीन प्रस्तावनांमध्ये आपल्याला आढळतात. त्यांपैकी मुख्यतः प्र३ मधल्या विवेचनाचा विचार येथे करायचा आहे.

रॉय-विचाराचा परिणाम

'आत्मशक्तीचा शोध आणि आत्मशक्तीचा उत्कर्ष हाच वैदिक संस्कृतीचा सर्वव्यापी उद्देश आहे' हे विधान प्र१च्या शेवटाला आले आहे. प्र३ पृ. ३२ नुसार, 'स्वातंत्र्याची आस आणि विवेकशीलता' ह्या मूलभूत आणि सार्वत्रिक मानवी प्रेरणाशक्तींचा उल्लेख शास्त्रीजी 'आत्मशक्ती' असा करतात; आणि या ग्रंथातल्या विवेचनामागे मानवतावादी दृष्टी आहे, जी एम्.एन्. रॉय यांच्यासमवेतच्या वैचारिक वाटचालीत शास्त्रीजींनी मिळवलेली आहे.

स्वतः शास्त्रीजींनी या आत्मशक्तीचे स्वरूप वेगळेच सांगितलेले दिसते. त्यांचे 'भारतीय संस्कृतीचे मूल्यमापन भावरूप आहे' याच्या समर्थनासाठी प्र३ मध्ये दिलेल्या उद्धृताच्या पुढचीच वाक्ये अशी आहेत : 'ब्रह्मविचार किंवा अध्यात्मविचार या संज्ञेने या भारतीय संस्कृतीच्या शुभ शक्तीचा वोध होतो. वैदिक संस्कृतीचे तेच अंतिम सार आहे. आजपर्यंतच्या विकासाची हीच बीजशक्ती आहे.' (प्र१ पृ. ९) त्याआधी, पृ. ४ वर, 'आध्यात्मिक किंवा वैचारिक स्थिर मूल्यांची शक्ती समाजातील भौतिक प्रवृत्तीवरही आधिपत्य गाजवू शकते' असे म्हणतानाही, आत्मशक्तीचे हेच स्वरूप शास्त्रीजींना अभिप्रेत आहे. या वाक्यात आध्यात्मिक म्हणजे 'वैचारिक स्थिर' होय, नुसते वैचारिक नव्हे असे त्यापुढील वाक्यावरून स्पष्ट होते.

ब्रह्मविचार किंवा अध्यात्मविचार यांनाच शास्त्रीजींनी अंतिम महत्त्व दिले आहे हे या ग्रंथातल्या अध्यात्मयोगविषयक विवेचनावरूनही स्पष्ट होईल. "नैतिक आदर्शाकडे आकर्षित होऊन धावणारा माणूस शुद्ध नैतिक जीवन जगणारा असेल तरच तो खऱ्या अर्थाने क्रांतिकारक ठरतो. क्रांतिकार्य ही एक आध्यात्मिक साधना आहे. महात्मा गांधींशिवाय किंवा एम्.एन्. रॉयशिवाय किंवा योगी अरविंद घोषांशिवाय हे आध्यात्मिक योगाचे तत्त्वज्ञान क्रांतिवाद्यांस कळलेले नाही. या तिघांचे विश्वविषयक तत्त्वज्ञान भिन्न आहे. क्रांतिवाद्यांना त्यागाचे जीवन जगण्याची म्हणजे अध्यात्मयोगाची प्रेरणा लाभली, तरच क्रांतियुग विजयी होत राहील." (४९७-९८) त्यागाचे जीवन जगणे म्हणजे अध्यात्मयोग, हा वैदिकपेक्षा उपनिषदीय वारसा म्हणता येईल. त्याची पायाभूत आत्मशक्ती 'स्वातंत्र्याची आस आणि विवेकशीलता' या प्रेरणाशक्तींशी समीकरता येणार नाही.

या ठिकाणी एम्.एन्. रॉय यांच्या तत्त्वज्ञानात शास्त्रीजींनी अध्यात्मयोग पाहिला आहे. पण पृ. ४६७-७० वर रॉय यांच्या नवमानवतावादाची जी मांडणी केली आहे तिच्यात ब्रह्म किंवा अध्यात्म यांचा नामनिर्देश नाही. स्पष्ट शब्दांत, 'माणसाचे प्राथम्य आणि श्रेष्ठत्व हे या विचारसरणीचे प्रथम सूत्र आहे' हे सांगितले आहे (४६९). प्र१ च्या शेवटी 'आत्मा म्हणजे स्वतः माणूसच होय' असे म्हटल्यामुळे त्या प्रथम सूत्राचा आत्मशक्तीशी संबंध कदाचित जोडता येईल. तरी वैदिक संस्कृतीचे अंतिम सार म्हणून सांगितलेली बीजशक्ती नवमानवतावादी आत्मशक्तीच होय असे म्हणणे कठीण आहे आणि शास्त्रीजींनाही ते अभिप्रेत होते असे वाटत नाही.

'*हिंदुधर्माची समीक्षा* या पुस्तकावर मार्क्सवादी विवेचन-पद्धतीचा प्रभाव अधिक आहे' हे शास्त्रीजींनी स्वतःच सांगितले आहे (प्र१ पृ. ४). तशा प्रकारे, *वैदिक संस्कृतीचा विकास* ग्रंथावर रॉय यांच्या नवमानवतावादी विवेचनपद्धतीचा प्रभाव आहे असे काही सांगितले नाही. मात्र समग्र मानवसंस्कृतीच्या

अनुक्रमणिका

निर्मितीचे ध्येय हे रॉय यांच्याइतकेच शास्त्रीजींनी स्वीकारले असल्यामुळे वैदिक संस्कृतीचा अभ्यासही त्या ध्येयाच्या दृष्टीनेच ते करतात. 'परंपरेतील स्थिर मूल्यांना आत्मसात् करण्याचे तंत्र हस्तगत करूनच प्रगतीच्या शक्ती यशस्वी होऊ शकतात' असे तत्त्व त्यांनी मांडले आहे (प्र१ पृ. ८). वैदिक परंपरेतली तशी स्थिर मूल्ये त्यांनी *वैदिक संस्कृतीचा विकास* ग्रंथात काढून दाखवली आहेत आणि ती त्या ध्येयाला उपयोगी आहेत असा निष्कर्ष काढला आहे. तो उपयोग प्रामुख्याने क्रांतीच्या नैतिकमार्गाबाबतचा त्यांना अभिप्रेत दिसतो. 'आजच्या जगाला व आजच्या हिंदुस्थानला भूतकाळ मार्गदर्शन करणार नाही' हे रॉय यांचे मत ग्रंथात नोंदले आहे (४६८). त्याच्याशी शास्त्रीजींचा निष्कर्ष काहीसा विसंगत वाटतो.

एकंदरीने पाहता, प्र३ प्रमाणे *हिंदुधर्माची समीक्षा* ते *वैदिक संस्कृतीचा विकास* ग्रंथांतल्या वैचारिक स्थित्यंतराचा संबंध सरळसरळ 'नवमानवतावादाकडे केलेल्या वाटचालीशी' जोडता येणार नाही. नवमानवतावादाचे वाहन भौतिक व नैतिक अशा दोन चाकोरींतून वाटचाल करणारे मानता येईल. शास्त्रीजींनी त्या वाटेच्या मुळापर्यंत दृष्टिक्षेप करून असे दाखवले आहे की या वाटेची भौतिक नाही तरी नैतिक चाकोरी तेथपासून आली आहे.

वैदिक संस्कृतीचा आशय

ही चाकोरी वेदकाळात निरुंदशी दिसते आणि कालाच्या ओघात ती अधिकाधिक रुंद होत आली आहे, असा एकंदर ग्रंथाचा रोख आहे. ग्रंथाच्या पहिल्याच परिच्छेदानुसार. "१. वैदिक संस्कृती जगातील प्राचीन संस्कृतींपैकी एक महान संस्कृती आहे. २. ती आजच्या भारतवर्षाची संस्कृती आहे. ३. तिच्यात प्राचीन कालापासून आजपर्यंत अनेक मानववंशांनी भर टाकली आहे. आजपर्यंत तिची वाढ होत आली आहे. ४. वैदिक संस्कृती आज विश्वसंस्कृतीची भागीदार बनली आहे." वस्तुतः तिच्यात परिवर्तने व क्रांत्या अनेक वेळा झाल्या आहेत हेही त्याच परिच्छेदात सांगितले असल्यामुळे, ती प्राचीनही आणि आजच्या भारतवर्षाचीही एकच असू शकत नाही. हा केवळ शब्दच्छल नाही, ग्रंथात चर्चिलेल्या, वैदिक म्हटलेल्या संस्कृतीच्या आशयाशी भिडणारा प्रश्न आहे.

शास्त्रीजींनी प्र२मध्ये या प्रश्नाचे उत्तर दिले आहे. "मानवकृत सृष्टी व आविष्कार म्हणजेच संस्कृती होय. परंतु भाषा व विशेषतः साहित्य हा आविष्कार इतर आविष्कारांपेक्षा अधिक समर्थ प्रतीक होय... भाषा व साहित्य यांच्या अभावी, संस्कृती गूढतेतच गुरफटलेली राहते... विद्यमान भारतीय संस्कृतीच्या वैचारिक सामर्थ्याचे मूळ अधिष्ठान वैदिक संस्कृती आहे. भारतीय भाषांना वैचारिक सामर्थ्य वैदिक व वेदोत्तरकालीन संस्कृतमधून प्राप्त झाले आहे. संस्कृत ही शास्त्रभाषा म्हणून १८व्या शतकापर्यंत जिवंत राहिली." ही ठोस विधाने सलग आलेली नसली तरी एक सलग विचारधारा दाखवतात. तिचा सारांश असा की, भारतीय संस्कृतीतली आध्यात्मिक किंवा वैचारिक स्थिर मूल्ये वैदिक कालापासून १८ व्या शतकापर्यंतच्या संस्कृत भाषेतील साहित्यात विकसित आणि ग्रथित होत आली आहेत. त्यांचा विकास तो वैदिक संस्कृतीचा विकास असे म्हणावयाचे.

इतर संस्कृती या विचारातून वगळल्या आहेत आणि का वगळल्या आहेत हेही प्र२मध्ये सांगितले आहे : "वस्तुतः वेदपूर्व द्रविडादिक लोकसमूहांची संस्कृती व वैदिक संस्कृती यांचा भारतीय संस्कृती हा विकास आहे हे म्हणणे अधिक समुचित ठरते; कारण या दोन संस्कृती पायाभूत होत... परंतु भाषा व साहित्य या स्वरूपात वैदिक संस्कृती हजारो वर्षे आतापर्यंत टिकली आहे. द्रविड भाषांचे उपलब्ध साहित्य वेदोत्तरकालीन आहे." हे आणि आधीचे अवतरण एकत्र विचारात घेतले तर 'वैदिक संस्कृती' म्हणजे 'उपलब्ध संस्कृत साहित्यातला आध्यात्मिक किंवा वैचारिक मूल्यांचा संभार' असा निष्कर्ष निघतो.

संस्कृतीचा आशय अशा रीतीने संस्कृत भाषा व साहित्य यांच्याशी निगडित केल्यामुळे ग्रंथातल्या विवेचनावर दोन तार्किक मर्यादा आल्या. बहुजन किंवा बहुसंख्य जन संस्कृतेतर भाषा बोलत होते; त्यांच्यात बोली साहित्ये (आणि म्हणून संस्कृती) होती. त्यांचा पुरेसा समावेश विवेचनात होत नाही. दुसऱ्या बाजूने, त्यांच्या ज्या किंवा जेवढ्या अंशांचा समावेश वेदात व वेदोत्तर साहित्यात झाला त्याच्या अनिश्चित परिमाणाच्या आधारावर 'मुळात यज्ञप्रधान' असलेल्या वैदिक संस्कृतीला समावेशकतेचे प्रशस्तिपत्र मिळाले.

आक्रमण आणि आधिपत्य

या समावेशकतेच्या मुळाशी एकाधिक मानवसमाजांची जी भेट होती तिचे स्वरूप काय होते हा भारताच्या अनुमानित इतिहासातला वादाचा मुद्दा दोनशे वर्षांपासून चर्चिला जात आहे. वैदिक जमातीने द्राविड आणि शूद्र जमातींवर लष्करी आक्रमण केले हा तर्क शास्त्रीजींनी मानला आहे. प्र३ मध्ये तो अमान्य करून लष्करी किंवा राजकीय प्रभुत्वाऐवजी सांस्कृतिक प्रभुत्वाचे स्वरूप त्या भेटीला दिले आहे. 'ह्या सांस्कृतिक प्रभुत्वाचे प्रतिनिधित्व करणाऱ्या ब्राह्मणजाती अनेक वंशांची भेसळ होऊन बनल्या आहेत' हे या तर्काचे समर्थन आहे असे वाटते.

याचा अर्थ असा की, संस्कृत साहित्यात जी आध्यात्मिक किंवा वैचारिक स्थिर मूल्ये दिसतात ती भारतातल्या विविध समाजांमध्ये त्यांच्या ब्राह्मणजातींनी रुजवली. पुरोहित, भट, भगत, पुजारी म्हणून काम करणारा वर्ग म्हणजे ब्राह्मणजात असे म्हणता येईल.

येथे आधिपत्य किंवा प्रभुत्व या संकल्पनेचा अधिक विचार केला पाहिजे. वैदिक संस्कृतीचे आधिपत्य किंवा प्रभुत्व म्हणजे नेमके काय आणि ते कशाच्या किंवा कोणाच्या द्वारे स्थापित किंवा चालित होते? संस्कृती म्हणजे जर विचारमूल्ये, तर ब्राह्मणांची विचारमूल्ये इतर समाजांनी पत्करली इतकाच या प्रभुत्वाचा अर्थ करायचा का? तसा केला तर त्या समाजांच्या संस्कृतीच वैदिकसारख्या वेगळ्या संस्कृतीला अभिमुख असणाऱ्या होत्या असे म्हणावे लागेल. *वैदिक संस्कृतीचा विकास* ग्रंथाचे आणि प्र३ चे प्रतिपादन मात्र अभिमुखतेचे श्रेय वैदिक संस्कृतीला देते आणि ती अभिमुखता (म्हणजे दुसऱ्या संस्कृतीला आत्मसात करण्याची क्षमता) हे तिच्या प्रभुत्वाचे कारण सांगते. पण संस्कृती ही आपल्या आपण अभिमुखता किंवा प्रभुत्व गाजवू शकत नाही. ती संस्कृती म्हणजे विचारमूल्ये मानणारी माणसे ते करीत असतात. त्यामुळे असे म्हणावे लागेल की, वैदिक विचारमूल्ये मानणारे ब्राह्मण इतर समाजांची विचारमूल्ये संस्कृतात ग्रथित करून त्या समाजांचे वैचारिक आधिपत्य किंवा प्रभुत्व स्वतःकडे घेत होते.

'अभिजात म्हणजे मुसलमानांच्या भारतातील आगमनापूर्वीची भारतीय संस्कृती चार भिन्न घटकांचा समन्वय होऊन बनली आहे आणि वैदिक संस्कृतीचा घटक सर्वात अलीकडचा आहे.' (प्र३ ३३-३४). या विधानातला वैदिक घटक, मुसलमानांच्या आगमनापर्यंतचा सर्वांत अलीकडचा नसून, वेदपूर्व भाषांच्या लोकसाहित्यांतल्या संस्कृतींच्या अलीकडचा आहे असे मानले पाहिजे... 'वेदपूर्वकालीन संस्कृतीला आत्मसात करण्याचा प्रयत्न वैदिकांनीच सुरू केला...' हे प्र१ मध्ये नोंदले आहेच. आत्मसात करण्याच्या प्रयत्नाचा पुरावा वेदातल्या साहित्यावरूनच मिळतो. द्रविडादी वेदपूर्व साहित्यातले विचार वेदातून आपल्याला अंशतः तरी उपलब्ध होतात असेच यावरून म्हटले पाहिजे. 'द्रविड भाषांचे वेदपूर्वकालापासून इ.स. १ल्या शतकापर्यंतचे भाषिक स्वरूप काय होते याचे तपशीलवार स्पष्ट ज्ञान प्राप्त करून घेण्यास आवश्यक तेवढी सामग्री आज उपलब्ध नाही' (प्र२ १४) असे असले तरी, जुन्या तमिळ साहित्याच्या साह्याने वेदसाहित्यात शोध घेतल्यास, त्यात आत्मसात झालेल्या अंशांची ओळख करून घेता येते.

भक्तिमार्गाचा घटक

प्र३ मध्ये 'मंदिरप्रधान भक्तिमार्ग' हा एक वैदिकेतर घटक म्हणून सांगितला आहे. *वैदिक संस्कृतीचा विकास* ग्रंथात मंदिर शब्द वास्तूच्या संदर्भात ४०० पानांनंतर आला आहे. वैदिकपूर्व संस्कृतीत भक्तिमार्ग असला तरी मंदिरांना प्राधान्य होते का याची शंका आहे. मूर्ती घरातसुद्धा स्थापन करता येते. (मराठीत भिंतीतल्या कोनाड्याला देवळ, देवळी असा गावरान शब्द आहे.) या मार्गातला पूजा शब्द द्राविडसंबंधी आणि पूजापद्धती उच्चतर धार्मिक संस्कृतीची दर्शक असल्याचे ग्रंथात (३५) सांगितले आहे. पशु शब्द तमिळेत गाई चा वाचक आहे. वर्गवाचक अर्थापेक्षा वर्गघटकाचा वाचक अर्थ बहुधा जुना असतो, त्यामुळे पशुपतीसारख्या देवनावाचे मूळ पूर्ववैदिक दिसते.

पशुपतीची उगमी कथा ऐतरेय ब्राह्मणातल्या (१३.९) प्रसिद्ध प्रजापतिकथेत आली आहे. रोहिणी या आपल्याच कन्येचा अभिलाष करून प्रजापती आक्रित करतो म्हणून त्याला शासन करण्यासाठी सर्व देवांनी आपले तेज एकत्र केले आणि त्यातून हा पशुमान उत्पन्न झाला असा तो कथाभाग आहे. म्हणजे या ग्रंथातल्या कथेचा पूर्ववैदिक म्हटलेल्या देवाशी आणि संस्कृतीशी धागा जुळतो.

अनुक्रमणिका

आणि ही कथा, सूर्यचंद्रांच्या आकाशातल्या मार्गावर आकाशात ठळकपणे दिसणाऱ्या रोहिणी, मृग आणि व्याध या तीन नक्षत्रांच्या स्थितीगतींवर आधारलेली आहे (दीक्षित : *भारतीय ज्योतिषशास्त्राचा इतिहास*, पृ. ५८). या प्रकारच्या आकाशातल्या ज्योतींवर बेतलेल्या मिथ्यकथा व पुराणकथा जगातल्या प्रत्येक समाजात आहेतच. त्या आदिम आणि आद्य आहेत हेही सर्वमान्य आहे. 'द्योतनाद् देवः।' (चमकतो म्हणून देव) असे म्हणून वेदादिकांतील देव या ज्योतींवरूनही कल्पिले आहेत हे संस्कृत साहित्यानेही सांगून ठेवले आहे.

पशुरूप (पश्वाकार) देवता

नक्षत्रतारकांना ओळखण्यासाठी दिलेली नावे याच आदिम मिथ्यजनक समाजप्रवृत्तीची द्योतक आहेत. सूर्यचंद्रांच्या मार्गावरील नक्षत्रांना रूपाच्या (आकाराच्या) सारखेपणावरून पुष्कळ नावे पशुप्राण्यांची दिलेली आहेत. नक्षत्रे रात्री आकाशात विचरताना दिसतात आणि वन्य प्राणी रात्रीच भक्ष्यासाठी भूमीवर भटकत असतात हा सारखेपणाही शिकारी संस्कृतीतल्या मानवाला सहज भावण्यासारखा होता. त्यामुळे ही नावे मुळात वस्तुनामांसारखी भाषेत रुळली. नक्षत्रांना देव मानण्याचे मिथ्य समाजात रुजल्यानंतर या नक्षत्री प्राण्यांना देवकांचे स्थान प्राप्त झाले असले पाहिजे. एकोणिसाव्या शतकातही आदिम अवस्थेत जगणाऱ्या जमातींमध्ये प्राण्यांची आणि वनस्पतींची जी देवके संशोधकांना आढळली त्यांनाही हजारो वर्षांची परंपरा होती. ती देवके हीच आद्य आदिम वस्तुदैवते होती असे मानण्याचे कारण नाही. किंबहुना, पृथ्वीवरच्या, सहज हाती येणाऱ्या वस्तू किंवा मारून खाल्ले जाणारे प्राणी यांच्याबद्दल आधी आदरभाव वाटणे कठीण होते. वस्तू-प्राणी-रूपात ओळखल्या जाणाऱ्या नक्षत्रताऱ्यांना देव मानल्यानंतर मग पृथ्वीवरच्या त्या वस्तू-प्राण्यांना देवकरूप मिळाले.

संस्कृतिविकासाचा स्वाभाविक क्रम असा मानला तर, पशुरूप देवतांचे आपले आकलन वेगळे होईल. वेदसाहित्य आणि रामायण-महाभारतातल्या पुराणकथांचा पुराणकथा म्हणून शोध घेतला (त्यांना सांकेतिक किंवा रूपकात्मक इतिहास मानले नाही) तर या पशुरूप देवतांच्या कथा पशुपतीच्या कथेप्रमाणे नक्षत्रादिकांवरच बेतलेल्या आहेत असे दिसते. नाग म्हणजे आश्लेषा हे 'सर्पनक्षत्र', 'मत्स्य, मकर या राशी, कच्छ म्हणजे कूर्मचक्र या नावाने ओळखले गेलेले नक्षत्रचक्र (अथवा कर्क नावाचे राशिनक्षत्र), हनुमान हा (हॅले) धूमकेतु, गणेश हा गजमुखाचा तसाच विंचवाचाही आकार दाखवणारा वृश्चिकपुंज, नंदी (बैल) हा वृषभपुंज – अशी सहजसंगती आहे. म्हणजे, ज्यांना आपण रानटी लोकांची दैवते समजतो ती, प्राचीन काळीही, देवसंकल्पनेच्या बऱ्याच पुढारलेल्या टप्प्यावर पोचलेल्या समाजाची दैवते असल्याचे जाणवते. आजच्या ऑस्ट्रिक आदिवासींच्या समाजात ती देवके आढळली म्हणून ती फक्त त्यांच्याच पूर्वजांच्यात होती आणि त्यांच्याचकडून ती ब्राह्मणांनी किंवा इतरांनी घेतली असे अनुमान बरोबर होणार नाही. आचारधर्मात देवकरूपाने राहिलेल्या नक्षत्रदेवांच्या आदिमकथांपैकी काहींची संस्कृत रूपांतरे ब्राह्मणांनी संकलिलेल्या संस्कृत पुराणकथांमध्ये आली आहेत असे म्हणता येईल. काळाच्या ओघात आदिमांच्या बोलीतून बऱ्याच कथा लुप्तही झाल्या आणि ज्या उरल्या त्या आज आपल्याला त्यांच्यात प्रचलित असलेल्या दिसतात. आक्रमण आणि समावेशन एवढ्या दोनच प्रकारांमध्ये विचारांच्या अभिसरणाचे वर्णन यथार्थ होणार नाही.

'ऋत' ची रीत, 'ऋण' चे रीण

'वैदिक जमातीच्या अध्वर्यूंचे आणखी एक लक्षणीय वैशिष्ट्य म्हणजे त्यांची वैचारिक प्रतिभा... ऋत या तत्त्वाच्या, म्हणजे विश्वाच्या नियमबद्धतेच्या तत्त्वाच्या त्यांना झालेल्या साक्षात्कारामागे ही वैचारिक प्रतिभा आहे.' (प्र३ ३४-३५). हे अध्वर्यू म्हणजे अर्थातच वेदसाहित्य रचणारे ब्राह्मण, आणि ऋत, ऋण हे दोन्ही शब्द संस्कृत (धरले) असल्यामुळे हे विधान वर्तुळाकार युक्तिवादाचे होते. संस्कृतिविचारातली अनेक विधाने व्युत्पत्तीच्या आधारावर केली जातात. त्या रीतिनुसार या दोन संकल्पनाशब्दांचा व्युत्पत्तिविचार करता येईल.

बहुतेक नामशब्दांच्या मुळाशी धातूंचे कल्पन करण्याच्या संस्कृत पद्धतीनुसार या दोन शब्दांच्यामागे ऋत् आणि ऋण् हे धातू मानलेले आहेत. त्या दोन्हींचा प्राथमिक अर्थ 'जाणे' असा कोशात दिला आहे. विश्वात मुख्यतः सूर्यचंद्रताऱ्यांची गती नियमित असते. तिच्या संवेदनानेच ऋताची कल्पना भावली अशी लक्षणा या व्युत्पत्तीसाठी सांगता येईल. त्या नियमिततेचा

निदर्शक असा ऋतु शब्द वेदातही आला आहे. तेथे त्याचा अर्थ महिना असा आधीचा आहे. ऋतूला मासिक पाळी (मराठी प्रचारातला 'महिना') असाही अर्थ आहे. नैसर्गिक भाषेची विकासप्रक्रिया विचारात घेतली तर, पाळी या शरीरधर्मावरूनही नियमबद्धतेची संकल्पना उदित झाली असणे शक्य आहे. पाळीत रक्त जात असते. त्याला तमिळमध्ये इरुतु असा शब्द आहे. त्यातला र ध्वनी सुरुवातीला येऊ नये म्हणूनच इ आधी आला आहे. इरु ला झरणे, ठिबकणे असा अर्थ आहे. तो ऋतूशी जुळणारा आहे. कर्ज परत करणे असाही अर्थ आहे. तो ऋणशी जुळतो. मराठीत रीत, रीण, चालरीत असे शब्द आहेत. इतर शेकडो शब्दांमध्ये दिसून येणारा हा संस्कृत-मराठी-तमिळ – **संमत** – यांच्या म्हणजेच सर्व भारतीय भाषांच्या एकात्मतेचा संबंध ध्यानात घेतला तर ऋतु, ऋण हे संस्कृत शब्द तत्कालीन लोकबोलींमधून संस्कारित केले असावेत असे मानता येते. *वैदिक संस्कृतीचा विकास* ग्रंथात पूर्ववैदिक म्हटलेल्या बोलींनाच येथे तत्कालीन म्हटले आहे. त्या शब्दांत ऋ आदी धातू कल्पिणारी व्युत्पत्ती नंतरची.

सार असे की, प्र३ मध्ये निर्देशित वैचारिक प्रतिभा हे केवळ वैदिक जमातीच्या अध्वर्यूंचे वैशिष्ट्य नव्हते. किंबहुना, अवघ्या सजीवांमध्ये विचाराचे वरदान एकट्या मानवालाच लाभले असल्यामुळे वैचारिक प्रतिभा हीसुद्धा सर्वच मानवसमाजांत कमीअधिक प्रमाणात विद्यमान आहेच.

नियमव्यवस्था

त्या प्रतिभेने निर्मिलेल्या संकल्पनांचा विकास करून त्यांची सुव्यवस्था लावण्याची आणखी क्षमता यज्ञप्रधान संस्कृतीच्या वैदिकांत होती आणि तिच्यामुळे इतरांनी तिचे आधिपत्य स्वीकारले असे प्र३ मध्ये म्हटले आहे. याचे एक उदाहरण 'यज्ञयाग कसे करावेत याविषयीचे आदेश एकत्र करून "ब्राह्मण" ग्रंथांची रचना केली' हे दिले आहे.

याविषयी वैदिक संस्कृतीचा विकास ग्रंथातले अभिप्राय विशेष शिफारसपर नाहीत. 'ब्राह्मणग्रंथांच्या काली व सूत्रग्रंथांच्या काली ऋग्वेदाचा अर्थ नीट समजणे कठीण झाल्याचे दिसते' (५९). अशा स्थितीत यज्ञविधीमागच्या संकल्पना समजून घेऊन त्यांचा विकास करण्याचे काम फार नीटपणे झाले असेल असे म्हणवत नाही. 'ब्राह्मणग्रंथांमध्ये मुख्य भाग हा यज्ञप्रक्रिया सांगणारा आहे' (८७). तरी त्या 'ग्रंथात यज्ञाला जादूचे स्वरूप आले आहे; परंतु उलट ऋग्वेदात यज्ञाचे मुख्य स्वरूप देवांची आराधना हे आहे; ब्राह्मणग्रंथांतील यज्ञांची स्थिती ही एक प्रकारची त्या संस्थेची अधोगती आहे,' (१२५). 'यज्ञ विधींचे विधान सांगणारे ब्राह्मणग्रंथ व्यवस्थित व सुसंगत रीतीने यज्ञप्रयोगाची मांडणी करीत नाहीत. काही ठिकाणी तर, असंभवनीय व पोरकट अतिशयोक्तीसुद्धा असते' (१६९).

यज्ञयाग कसे करावेत याचे आदेश म्हणजे रूढ कर्मकांडाचे संकलन ब्राह्मणग्रंथांत झाले आणि त्याच्यां अनुषंगाने काहीवाही कथाही त्यात घातल्या. यात संकल्पनांचा तार्किक विकास होता असे म्हणता येत नाही. कथा ज्या संकलित झाल्या त्या पशुपतिकथेप्रमाणे केवळ यज्ञयाजकांच्या नव्हत्या. त्यांमधली तर्कसंगती मिथ्यकथांची आहे; तिच्यात मनमानी व्युत्पत्ती, शब्दश्लेष, आदिम व्यवहार इत्यादिकांची रेलचेल आहे. संस्कृत भाषेची जडणघडण तत्कालीन लोकभाषा आणि त्यांच्यातले लोकसाहित्य यांच्यातून झाली असे म्हणण्याला ब्राह्मणग्रंथांचे स्वरूप आणि आशय या दोन्हींचा आधार मिळू शकतो.

पुरुष आणि परमेश्वर

ब्राह्मणग्रंथांपेक्षा उपनिषदांमध्ये वेदांची तार्किक प्रज्ञेत परिणती झाली असा *वैदिक संस्कृतीचा विकास* ग्रंथातला अभिप्राय दिसतो. पण तार्किक प्रज्ञेत परिणती याचा अर्थ काय आहे? १४१-१४९ पानांतील विवेचनात तिन्ही वेदांतल्या या विषयाच्या सूक्तांचे संदर्भ आले आहेत. उत्तरकालीन उपनिषदांत वगैरे या सूक्तांविषयी जे अर्थन झाले आहे त्याच्या मदतीने पुरुष = परमेश्वर (आणि उलट) ही कल्पना त्या सूक्तांमध्येच गुंफलेली आहे असा विचार मांडला आहे.

ऋग्वेद १०.१२१ व अथर्ववेद १०.२ या त्या सूक्तांचे सरळ वाचन केले तर त्यांमध्ये असे अर्थन करण्यास फारशी जागा दिसत नाही. पहिल्यात हिरण्यगर्भाचा उल्लेख सुरुवातीलाच येतो. या सूक्ताचे पालुपद 'कस्मै देवाय हविषा विधेम।' [(कोण) त्या देवाची आहुतींनी सेवा करू?] असे आहे. शेवटच्या मंत्रात 'आम्हाला हवे ते दे, समृद्धी दे' असा शेवट आहे. त्यामुळे हिरण्यगर्भ हे अभिधान देवाचे आहे. सायणभाष्यात दानादिगुणयुक्त

तो देव अशी फोड दिली आहे. देतो तो देव, असे मराठीत सांगावे तशी सायणांची फोड वर्णाक्षरांवर आधारली आहे. तरी ती दानाकांक्षी सूक्ताला साजेशी आहे. तशीच हिरण्यगर्भ म्हणजे ब्रह्मांडाला गर्भात धारण करणारा प्रजापती ही सायणांची फोड आदिम मिथ्याला जवळची आहे. अनेक प्राणी अंड्यात गर्भवासी असतात. या भौतिक निरीक्षणावरून विश्वाला सामावून घेणाऱ्या अंड्याची संकल्पना मिथ्य म्हणून अनेक समाजांमध्ये रूढ आहे. तशीच ही आदिम म्हणता येईल. या साऱ्यात पुरुषाला वळेच आणावे लागते.

त्याचप्रमाणे अथर्वसूक्तात पुरुषाच्या अंगातल्या विविध कार्यशक्ती कोणी केल्या असा प्रश्न आहे आणि त्याचे उत्तर 'ब्रह्म'ने असे सरळसोट दिले आहे. 'विश्वशक्तीचा कार्यक्षम मिलाफ शरिरात झालेला पाहून विश्वातही तसाच मिलाफ असला पाहिजे, अशी कल्पना उत्पन्न होऊन परमपुरुषाची कल्पना निर्माण झाली' (१४३) हे विधान उपनिषदीय अर्थनाचे आधुनिक अर्थन म्हणता येईल. यज्ञयाजी वैदिकांना हे अर्थ अपेक्षित होते असे म्हणणे कठीण आहे.

पुरुषमिथ्याने परमेश्वर सुचवावा हे अर्थातच वेदांच्या बाबतीतही खरे आहेच. पण ते सूचन पुरुषसूक्तात सरळ शब्दांत आले आहे. 'ईश्वर हा पुरुषोत्तम किंवा परमपुरुष आहे ही कल्पना जगातील सर्व इतिहासप्रसिद्ध व मान्य मोठ्या धर्मांचा आधार आहे' (१४१) असे असल्यामुळे यात वैदिकांचा विशेष काय, असाच प्रश्न उभा राहतो. तात्त्विक पातळीवर, पुरुष हा शरीररूपी 'नवद्वार' पुराचा स्वामी असे म्हटले आहे. या रूपकात ईश्वराला मनुष्यरूपात पाहिले नसून नर पुरुषाच्या रूपात पाहिले आहे. स्त्रीदेहाला दहा द्वारे असतात याचा विचार झालेला नाही. मनुष्यांमध्ये केलेला हा दुजाभाव सामाजिक पातळीवर ब्राह्मणाला पुरुषाचे मुख आणि शूद्राला त्याचे पाय म्हणून पक्का करून टाकला आहे. 'यावरून सामाजिक वर्गभेद व उच्च कनिष्ठ भाव स्पष्ट दिसू लागला होता असे दिसते.' असे म्हटल्यावर लगेच 'परंतु एकाच पुरुषाचे अवयव या कल्पनेमध्ये आर्य व शूद्र असा वंशभेद मानत नसावे असे सूचित होते.' असे लंगडे समाधान *वैदिक संस्कृतीचा विकास* ग्रंथात व्यक्त झाले आहे. (६६). शास्त्रीय परिभाषेत हे कदाचित खरे असेल, व्यवहारात जन्मावरूनची विषमताच होती.

पुरुषकल्पना सर्व धर्मांचा आधार आहे, 'कारण स्तोत्र, प्रार्थना, पूजा किंवा समर्पण हेच सर्व धर्मांचे स्वरूप आहे' (१४१). *वैदिक संस्कृतीचा विकास* ग्रंथातील या तत्त्वानुसार भक्तिमार्ग म्हणतात तो यज्ञप्रधान वैदिक धर्मासह साऱ्या धर्मांचा पाया म्हणावा लागेल. त्यामुळे उपनिषदांनंतरच अवैदिक भक्तिधर्माचा मार्ग मोकळा झाला असे म्हणण्याची संगती लागत नाही. तसा तो मोकळा होण्याचे श्रेय प्र३ मध्ये 'वैदिकांच्या संग्राहक, स्वागतशील वृत्तीला' दिले आहे (३६). ही संग्राहकता तात्त्विक पातळीवरही फारशी परिणामकारक झाली नाही हे 'वेदांचे प्रामाण्य आणि आगमांचे प्रामाण्य यांत अर्थात ताण आहे' अशा मवाळ शब्दांत व्यक्त झाले आहे (प्र३ ३६).

प्रामाण्य वेदाचे का ज्ञानाचे?

प्र३ नुसार वेदांचे प्रामाण्य देशभर पसरलेल्या ब्राह्मणजातींनी सगळ्या जमातींत पसरवले. म्हणजे फक्त ब्राह्मणांनाच कळणाऱ्या संस्कृत भाषेत रचलेल्या वेदसाहित्यातला धर्म आणि व्यवहाराचा विचार ब्राह्मण जसा सांगतील तसा इतर जमातींनी स्वीकारण्याची तयारी दाखवली. या वेदसाहित्याचा तपशील ग्रंथात पृ. ५१-५२ वर आला आहे. त्यानुसार, 'वेद शब्दाचा मूळ अर्थ ज्ञान किंवा विद्या... वेदोत्तरकालीन सूत्रग्रंथांमध्ये हा व्यापक अर्थ जाऊन वेद म्हणजे (चार वेद) असाच निर्देश होऊ लागला. हे चार वेदच धर्मविद्या म्हणून स्वतःप्रमाण ठरले.' वेद स्वतःप्रमाण झाले म्हणजे वेदातला शब्द प्रमाण झाला. ब्राह्मणांना समाजात मोठेपणा होताच; पुरुषसूक्तातल्या वर्णनावरून त्या मोठेपणाला मुखजन्माचा वेदाधार दाखवता येऊ लागला. वेदपुस्तकातल्या ज्ञानापेक्षा 'ज्ञान' पुस्तकातल्या शब्दाला प्रमाणाचे महत्त्व मिळाले.

किंबहुना, वेद शब्दाचा 'मूळ अर्थ ज्ञान' या धारणेचाही फेरविचार करणे जरूरीचे आहे. तो शब्द विद् = जाणणे या धातूवरून आला आहे असे सांगण्यात येते. त्याच्याशी समान ध्वनी असलेले युरोपीय भाषांतले समानार्थी धातूही दाखवले जातात. मान्य भाषाविज्ञानाला अनुसरून भारतीय भाषांमध्ये शोध घेतला तर त्या धातूशी संबंधित जाणणे/कळणे या अर्थांचे शब्द त्यांत आढळत नाहीत. दक्षिणी भाषांमध्ये मात्र वेद शब्दाला अग्निवाचक अर्थ आहे. वेदि, जातवेद, वे इत्यादी वेदातल्याच शब्दांच्या अर्थाशी तो जुळणारा आहे. वेदना (मराठी

अनुक्रमणिका

'आग') यासारख्या शब्दाशीही त्याचा हा अर्थ जुळणारा आहे. यावरून अनुमान असे करता येते की, तत्कालीन लोकभाषेतलाच हा शब्द संस्कृत भाषेतही होता आणि यज्ञयाजी ब्राह्मणांनी त्यावरून यज्ञसूक्तांना वेद म्हटले आणि पुढे त्या सूक्तांतच सारे ज्ञान आहे या भावनेने वेद = ज्ञान असा अर्थ केल्यावर विद् हा धातू त्या शब्दात पाहिला. ज्ञान या नामाच्या अर्थाने वेद हा शब्द संस्कृत साहित्यातही वापरला जात नाही हेही विचारणीय आहे.

संस्कृत हीच नित्य शास्त्रचर्चेची भाषा राहिल्यामुळे वेद म्हणजेच ज्ञान अशी धारणा पक्की होऊ शकली. भारततली सगळी संस्कृती म्हणजे वैदिक संस्कृतीचा विकास असेही मानले गेले. धर्मवेत्त्या ब्राह्मणांना हे सोयीचे आणि जरूरीचेही होते. ब्राह्मणवर्ग संस्कृत भाषेचा प्रसार सामान्य जनांमध्ये होऊ देत नव्हता. त्यामुळे संस्कृत साहित्याचा शब्दार्थही 'वैदिक संस्कृतीत समाविष्ट झालेल्या इतर जमातींना' कळण्यासारखा नव्हता, तर सूत्रग्रंथादिकांतली, त्या शब्दांच्या अर्थावर आधारलेली तत्त्वचर्चा त्यांना कशी माहीत होणार? त्यामुळे त्या जमातींमधल्या भक्तिमार्गी आचाराला आधार वेदातल्या शब्दाचा नसून, त्यांच्यात्यांच्या मुखी परंपरांचा होता असे म्हणावे लागते. त्या परंपरांनुसार 'माणसं मूलतः एकाच प्रकारची असतात' (प्र३ ३६). तरी त्यांच्यातही सामाजिक आचार जातिव्यवस्थेवर आधारित होता आणि त्याला ब्राह्मणजातींकडून वैदिक शब्दाचे समर्थन प्राप्त होत होते. जातींचे अंतर्गत व्यवहार जातपंचायती मुखी परंपरेनेच आलेल्या तत्त्वांनुसार उलगडीत होत्या. ती तत्त्वे ब्राह्मणांच्या स्मृतींतील लेखी तत्त्वांहून फार निराळी नव्हती. एकंदर समाजाची अशी जी गोळाबेरीज संस्कृती होती तिची घडण म्हणजे वैदिक संस्कृतीचा विकास असे म्हटले जात आहे.

अशा प्रकारे, (नवमानवतावादी) प्रगतीला आवश्यक स्थिर मूल्यांचा आरंभबिंदू वेदापर्यंत पोचवला जातो. यात वेदाला ज्ञान म्हणण्याच्या परंपरेचा आदर होतो. पण त्यात एक अंतर्विरोध आहे. ब्राह्मणग्रंथांच्या काळीच वेद दुर्बोध झाले होते. त्यांचा अर्थ लावण्याची संस्कृत भाषेबाहेरची कोणतीही पद्धत इंग्रजांच्या राज्यापर्यंत अवलंबण्यात आली नव्हती. त्यामुळे 'हजारो वर्षे आपले स्वत्व सांभाळून टिकून राहिलेल्या' (प्र३ ३७) या संस्कृतीतल्या कोणी, वेदामध्ये या स्थिर मूल्यांचे अस्तित्व पाहिले नव्हते. प्र१ मध्ये या संस्कृतीची चार प्रमुख अवलक्षणे सांगितली आहेत, त्यांचे हे एक कारण सांगता येईल. हा इतिहास पाहता, संस्कृतीच्या भारततल्या विकासाला वेदांपेक्षा ज्ञानाचे प्रमाण लावणे जरूर आहे. ज्ञानाच्या प्रमाणावर भावतील तितकीच स्थिर मूल्ये वेदात आहेत हे इतिहास म्हणून सांगितले पाहिजे. नाहीतर, हजारो वर्षे वेदांना जे प्रामाण्य मिळत आले ते तशाच प्रकारे पुढेही देऊन, आपण प्रगतिपथावरच असल्याची समजूत परंपराप्रिय भारतीय समाज करून घेत राहील.

ꕥꕥꕥ

खुलासा : *नवभारत*, जाने.-फेब्रु. १९९७ च्या अंकात श्रीमती प्रभा श्रीनिवास यांचा परिचय, मुंबईच्या 'स्वाधार' केंद्राच्या संचालिका, असा छापला होता. यावर त्यांनी पुढील खुलासा प्रसिद्धीसाठी पाठविला आहे :

"... माझा परिचय करून देताना 'स्वाधारची संचालिका' असा उल्लेख आहे. तो बरोबर नाही. शिवाय स्वाधारच्या कार्यकर्त्यांमध्ये गैरसमज निर्माण करू शकतो. तेव्हा सवडीने चूक सुधारून घ्यावी ही विनंती.

"मी, औपचारिकरित्या, सरकार दरबारी स्वाधारची मानसशास्त्रीय सल्लागार आहे. पण 'संवाद' नावाचा एक कार्यक्रम 'स्वाधार'ची कार्यकर्ती म्हणून माझ्या ताब्यात असतो. १९८८ सालापासून, ओळखीच्या शब्दात सांगायचे तर, विचारविनिमयाची वेगळी तऱ्हा म्हणून 'संवाद' कार्यक्रम मी विकसित करीत आहे. स्त्रीप्रश्नावरचे खरे भांडार- data – स्त्रियांच्या अनुभवात आहे (खरेतर स्त्रीपुरुषांच्या अनुभवात आहे). ते खोलण्यासाठी चर्चा, परिसंवाद, वादविवाद इत्यादी प्रचलित पद्धती निरुपयोगी आहेत असे समजून सामान्य माणसाच्या जाणीवेला – जाणीवांना - - जशाच्या तशा समजून घेण्याचा प्रयत्न केला पाहिजे या कल्पनेने हा उद्योग चालतो. काव्यवाचनाद्वारे भावसंवाद, नाट्यवाचनाद्वारे अभिव्यक्ती असे नवीन उपक्रम यावर्षी यात होणार – असे बुद्धीवंतांना चक्रम वाटू शकतील पण स्त्री व सामान्य अपढिकांना आपले वाटतील असे कार्यक्रम यात असतात."

अनुक्रमणिका



विशेष विभाग

विचारवंत आणि समाज

[समाजाचे स्वास्थ्य बिघडते, किंवा मोठा पेचप्रसंग निर्माण होतो, किंवा आणीबाणीची स्थिती निर्माण होते तेव्हा तेव्हा विचारवंतांची जबाबदारी, त्यांचे कार्य, त्यांचे स्थान, त्यांचे कर्तव्य याविषयी चर्चा उपस्थित झाल्याखेरीज राहत नाही. विचारवंत समाजाला घडवितात, समाजाचे स्वास्थ्य, समाजाजी नैतिक उंची, त्याची सुसंस्कृतता निर्णायक अर्थाने विचारवंतांच्या कार्यावर अवलंबून असते याचे भानच यामधून प्रकट होत असते असे म्हणता येईल.

विचारवंताची व्याख्या हवी तर निरूंद करता येते. पण नेहमीच्या वापरात या शब्दाचा अर्थ बराच व्यापक असतो. कलावंत, साहित्यिक, वैज्ञानिक, व्यावसायिक यांच्यापैकीही जी मंडळी एकंदर समाजहिताविषयीं लिहीत-बोलत असतात त्यांचाही समावेश विचारवंतांमध्ये केला जातो. आणि ही गोष्ट ठीकच आहे.

या विभागात चार निबंध आम्ही समाविष्ट केले आहेत. ते वेगवेगळ्या प्रसंगांसाठी अलीकडच्या चार महिन्यांच्या काळात लिहिले व सादर केले गेले. श्री. वसंत पळशीकर व प्रा. यशवंत सुमंत यांचे निबंध महाराष्ट्र फाऊंडेशनच्या वतीने पुण्यात १२ जानेवारी १९९७ रोजी आयोजित केलेल्या 'मराठी विचारवंत आणि समाज' या चर्चासत्रात प्रथम सादर करण्यात आले. ते येथे सुधारित स्वरूपात प्रकाशित करीत आहोत. श्री. गिरीश कर्नाड व प्रा. रंगनाथ पठारे यांचे निबंध प्रथम भाषणांच्या स्वरूपात, अनुक्रमे ७० वे मराठी साहित्य संमेलन, अहमदनगर, जानेवारी १९९७ आणि प्रा. म.द. हातकणंगलेकर यांच्या पंचाहत्तरी निमित्त आयोजित केलेला परिसंवाद या प्रसंगी सादर करण्यात आले.]

अनुक्रमणिका





१. बुद्धिवाद्याची मूल्यनिष्ठा व बांधिलकी

गिरीश कर्नाड (अनुवाद : प्रा. सरोज देशपांडे)

अखिल भारतीय मराठी साहित्य संमेलनाचं उद्घाटन करण्यासाठी मला आज या ठिकाणी बोलावलं हा माझा विशेष सन्मान आहे असं मी मानतो. आज कन्नड साहित्यात अगणित उत्कृष्ट साहित्यिक असताना, कन्नड साहित्याचा प्रतिनिधी म्हणून माझी निवड झाली हा मी माझा मोठा गौरव समजतो.

एक गोष्ट मात्र मी प्रांजळपणे सांगू इच्छितो. मराठी साहित्यिकांच्या या महनीय मेळाव्यापुढे उभा असताना, माझ्या मनात परकेपणाची जराही भावना नाही. मी महाराष्ट्रात जन्मलो. माझं प्राथमिक शालेय शिक्षण मराठीतून झालं. आणि माझ्या कुटुंबीयांचं मराठी वाङ्मयावर प्रेम असल्यामुळे 'आनंद', 'शालापत्रक', ह.ना. आपटे, खांडेकर, 'स्वराज्य' आणि अर्थातच 'स्त्री', 'किर्लोस्कर' आणि 'सकाळ' यांवर मी वाढलो, पोसलो.

माझ्या सुदैवाने, नाटककार या नात्याने आजच्या मराठी रंगभूमीवरच्या काही अत्यंत प्रतिभासंपन्न लोकांशी माझा जवळून संपर्क आला. मी तर असंही म्हणेन की, माझ्या आई-वडिलांमुळे मराठी नाट्यपरंपरा हा मला माझा व्यक्तिगत वारसा वाटत आला आहे. माझ्या वडिलांनी मूळचं 'शारदा' आणि 'संशयकल्लोळ' पाहिलं होतं. या नाटकांविषयी ते फार जिव्हाळ्याने बोलत. आपल्या पोरसवदा वयात आपण बालगंधर्वांचं अनुकरण म्हणून बोटांच्या टोकांभोवती पदर कसा गुंडाळीत गाणी गात असू ते माझी आई कित्येकदा करून दाखवत असे. अर्थात, मोठ्या माणसांची नजर चुकवून, हे सांगायला नकोच! कन्नड नाटक मंडळीचे प्रयोग मी पाहिले ते युद्धानंतरच्या काळात, जेव्हा ती मंडळे घसरणीला लागली त्यांवेळचे... परंतु त्या वेळीदेखील त्यांच्यावर महान मराठी आदर्शांची छाप स्पष्ट दिसत होती. तिच्यामुळे मी प्रभावित झालो. मला प्रेरणा मिळाली.

कन्नड आणि मराठी अशा दोन अत्यंत समृद्ध संस्कृतींची मेहेरनजर असणे ही कोणाही लेखकाच्या दृष्टीने मोठी भाग्याची गोष्ट असते याची साक्ष महान कन्नड कवी द.रा. बेंद्रे व विद्वान शं.वा. जोशी यांचं लिखाण देतं. दोघांची मातृभाषा मराठी; धारवाडला शेजारीशेजारी राहिले आणि खऱ्या शेजाऱ्यांप्रमाणे भांडलेदेखील. ते भांडत मात्र कन्नड भाषेत! इतिहास आपल्याला सांगतो की, भक्तिसंप्रदायाचा उगम तामिळनाडूमध्ये झाला, कर्नाटकात येऊन तो विकास पावला. लिंगायत शरणांचं महान वचन-वाङ्मय निर्माण झालं. तेथून तो महाराष्ट्राकडे वळला. ज्ञानेश्वर, नामदेवादी संतांच्या वाङ्मयाचा फुलोरा निर्माण करून, पुन्हा माघारी कर्नाटकाकडे वळला. आणि पुरंदरदास, कनकदास या वैष्णव संतांना प्रेरणा देऊन उत्तरेकडे जाऊन फोफावला. धर्म, वाङ्मय, नाटक, कला यांमध्ये, किंबहुना एकूण विचारधारणेतच, या दोन भाषांमधलं आदानप्रदान इतकं व्यामिश्र स्वरूपाचं आहे की त्याचं विश्लेषण करणं कठीण आहे.

भिन्नतेच्या दृष्टीनं विचार करायला लागलो तर एक गोष्ट लक्षात येते ती अशी की, महाकाव्याची परंपरा ही कन्नड साहित्याची शक्ती आहे, बलस्थान आहे. ९ व्या शतकापासून कन्नडमध्ये महाकाव्यं रचली गेली आहेत व आजही

* जानेवारी १९९७ च्या आरंभी अहमदनगर येथे भरलेल्या अखिल भारतीय मराठी साहित्य संमेलनाचे उद्घाटनपर भाषण सुविख्यात कन्नड नाटककार, अभिनेते, चित्रपट दिग्दर्शक गिरीश कर्नाड यांनी दिले. शिवसेनाप्रमुख श्री. बाळासाहेब ठाकरे यांच्या वक्तव्यांचा तात्कालिक संदर्भ त्यांनी निवडलेल्या व्याख्यानविषयाला होता. त्यांच्या भाषणाला मोठी दाद मिळाली व प्रसिद्धीही पुष्कळ मिळाली. त्यांच्या भाषणात त्यांनी राजकारणी व्यक्तीला लक्ष्य बनवून विवेचन केलेले नाही; कलावंत, साहित्यिक, विचारवंत – एकंदरीतच स्वतःचा समावेश 'बुद्धिवादी' (इंटलेक्च्युअल) वर्गात करणाऱ्या व्यक्ती या त्यांच्या लक्ष्य आहेत. साहित्यिकांच्या मेळाव्यात त्यांनी केलेला हा आत्मसंवादच आहे. *नवभारत* मध्ये त्यांचे भाषण या कारणाने प्रसिद्ध करण्यातले औचित्य वाचकांच्या ध्यानात येईलच. – *संपादक.*

अनुक्रमणिका

लिहिली जात आहेत. या साहित्य प्रकाराने कन्नड भाषेस वळकटी आणि स्थैर्य मिळवून दिले आहे. दुसऱ्या बाजूने विचार केला तर, आधुनिक कन्नड माणसाला मराठीकडे आदराने पाहावं लागतं अशी दोन क्षेत्रं आहेत. एक म्हणजे विनोद. आम्ही कन्नड माणसं हसतो, पण लिखाणात नव्हे. त्यामुळे गडकरी, अत्रे, कोल्हटकर, चिं.वि. जोश्यांपासून थेट पु.ल. देशपांड्यांपर्यंत विनोदी लेखक तुम्हाला देणाऱ्या परंपरेचा आम्हांला हेवा वाटतो. पु.लं.नी तर रंगभूमी आणि विनोद या दोहोंवर अधिराज्य केलं, आणि या यशाला मोठ्या मनाची आणि उदार हृदयाची अजोड जोड दिली. माझा त्यांच्याशी व्यक्तिशः परिचय आहे याचा मला किती अभिमान वाटतो ते मला या ठिकाणी आवर्जून सांगावंसं वाटतं.

दुसरं क्षेत्र म्हणजे निष्ठावंत सामाजिक व राजकीय विचारवंतांची परंपरा. आगरकर, फुले, टिळक, आंबेडकर, कर्वे या विचारवंतांनी प्रश्न उपस्थित करण्याची, चर्चेची, वादविवादाची, चिंतनाची आणि परीक्षणाची एक निर्भय परंपरा निर्माण केली. मार्क्स-फुले-आंबेडकरवादाची मांडणी करणारे, सत्यशोधक कम्युनिस्ट पक्षाचे नेते माझे स्नेही धुळ्याचे श्री. शरद् पाटील, यांची मला जी निर्भीड, परखड परंतु विचारांना चालना देणारी पत्रं येतात ती वाचून माझी खात्री पटली आहे की, मराठीत आजही ही परंपरा जिवंत व जोमदार आहे. फक्त मराठी भाषकांविषयी न बोलता महाराष्ट्राविषयी बोलायचं झालं तर कित्येक पारशी, गुजराती, मुसलमान आणि इतरही बुद्धिनिष्ठांचा या यादीत अंतर्भाव करावा लागेल याची मला कल्पना आहे. कारण महाराष्ट्राने त्यांना जन्म तरी दिला किंवा आसरा तरी.

आधुनिक कर्नाटकात अशा बौद्धिक (intellectual) परंपरेचा पूर्ण अभाव आहे. गेली काही शतकं कर्नाटकात राष्ट्रीय पातळीचे विचारवंत निर्माण झाले नाहीत. इतकं जवळचं नातं असणाऱ्या या दोन भाषा या बाबतीत इतक्या वेगळ्या असाव्यात ही गोष्ट थक्क करणारी आहे. तिचा अधिक खोलात विचार केला पाहिजे.

या फरकाचं एक कारण असं की, विजयनगरच्या पाडावानंतर कर्नाटकाची शकलं झाली. कर्नाटकाचा ३०० वर्षांचा इतिहास डोळ्यांपुढे आणला, निरीक्षण केलं तर 'समर्थ' असा एकच एक राजकीय विचारवंत त्या इतिहासात मला आढळतो. त्याचं नाव ऐकून तुम्हांला जसं आश्चर्य वाटेल तसंच आश्चर्य माझ्या कन्नड मित्रांना वाटणार आहे. ती व्यक्ती म्हणजे टिपू सुलतान! ब्रिटिशांच्या व्यापारी धडाडीचे धोके त्या काळात त्या एकट्यालाच जाणवले होते. ब्रिटिशांच्या, खुशामतीच्या हसण्यामागचा सार्वभौमत्वाचा कावा त्यानं ओळखला. फक्त त्यानं. ब्रिटिशांची ती धूर्तता मराठ्यांनाही उमगली नाही, निजामालाही उमगली नाही. पण त्या टिपू सुलतानलादेखील शिवाजी महाराजांप्रमाणे कर्नाटकाची एकजूट घडवून त्याला स्वतःची अशी ओळख देता आली नाही. ब्रिटिशांच्या राजवटीत कर्नाटकाचे चार भाग झाले. प्रत्येक भागाची दिशा वेगळी ठरली. मैसूर संस्थानाने संगीत-नृत्य-चित्रकला यांना आश्रय दिला. पण संस्थान ब्रिटिशांच्या तालावर नाचत असल्यामुळे क्रांतिकारक विचारांना वाव दिला नाही. १९५६ साली आजच्या कर्नाटक राज्यात ज्या वेळी हे चार भाग पुन्हा एक झाले त्या वेळी एक नवी वैचारिक ऊर्जा स्पष्ट दिसू लागली. परंतु नव्याने तयार झालेल्या सीमेमुळे या दोन भाषांमधली निकोप देवाणघेवाण खचितच मंदावली.

मी या गोष्टीचा मुद्दाम उल्लेख करतो आहे. मला आग्रहानं म्हणावंसं वाटतं की, एखादी भाषा अलग असली तरीही ती कवी, लेखक, कलावंत निर्माण करू शकते. परंतु बुद्धिनिष्ठ परंपरा निर्माण व्हायची तर तिच्या विकासाला पोषक असं वातावरण असणं आवश्यक असतं. अलग स्थितीत, एकट्याने विचार केला जात नाही. विचाराला चर्चा, वादंग, अगदी प्रेमसंबंधदेखील, यांचं खतपाणी लागतं. जिवंत संस्कृतीचा पोत वादसंवादाच्या, संभाषणाच्या धाग्यांनी विणला जातो असं रशियातल्या एम. एम. बाख्तिन या विचारवंताने म्हटले आहे ते खरं आहे. पारंपरिक भारतीय तत्त्वचर्चेत 'पूर्वपक्ष' आधी मांडला जात असे. चर्चकाला आपला स्वतःचा युक्तिवाद मांडण्यापूर्वी आपल्याला विरोधकाची भूमिका समजली आहे आणि त्याच्या युक्तिवादाचा आपण प्रतिवाद करू शकतो हे सिद्ध करावं लागे.

१२ व्या शतकात कर्नाटकात लिंगायत संतांनी, वचनकारांनी जी सामाजिक, साहित्यिक क्रांती केली तिची

अनुक्रमणिका

पाळंमुळंसुद्धा त्यांच्या 'अनुभावमंटपा'च्या सभेतच होती. ज्ञानी, संत अनंतप्रभु हे या अनुभावमंटपाचे अध्यक्ष होते. वसवण्णा, महादेविअक्का वगैरे.... वहिरंग चर्चेत भाग घेत आणि फार कठोर असी विमर्शा होई. या चर्चेतूनच त्यांनी आधुनिक कन्नड तत्त्वज्ञानाला (म्हणजे संस्कृत दर्शनपरंपरेपासून संपूर्ण वेगळ्या अशा चिंतनाला) मूर्त स्वरूप दिलं. नवं साहित्य निर्माण केलं.

अशी वैचारिक परंपरा निकोप साहित्यिक आणि कलात्मक कार्याशी सांधलेली असते. एखादी कृती किंवा साहित्य, आपल्या युगाच्या विचारधारांमध्ये रुजलेले असले तरच, ते भावी पिढ्यांना प्रस्तुत ठरते. नाहीतर सर्वथा अप्रस्तुत ठरते.

विवेचनातील कित्येक शब्दांप्रमाणेच intellectual -- 'बुद्धिवादी' – हा शब्दही आपण पश्चिमेकडून घेतला आहे.

तेव्हा या शब्दाचा इतिहास समजून घेणं वोधप्रद ठरेल. १९ व्या शतकाच्या अखेरीला, ड्रेफसच्या (Dreyfus) खटल्याच्या काळात, फ्रान्समध्ये हा शब्द प्रथम योजला गेला. माफ करा. आपणा सर्वांना परिचित असलेल्या गोष्टीची मी पुनरुक्ती करतो आहे. ड्रेफस हा फ्रेंच लष्करातला एक ज्यू अधिकारी होता. अनेक शतकं युरोपात ज्यू ही एक ठळकपणे उमटून पडणारी अल्पसंख्यक जमात होती. बहुसंख्यांच्या संस्कृतीत सामावण्याला किंवा धर्मांतराला ते तयार नव्हते. आपली स्वतंत्र ओळख (अस्मिता) त्यांना जतन करायची होती. परिणाम असा झाला की, त्यांचा सारखा पिच्छा पुरवला जाई, त्यांना वंदिस्त वस्त्यांमध्ये – 'घेट्टो'मध्ये – इतरांपासून वेगळं डांवलं जाई, शिक्षणातूनच नाही तर सामाजिक जीवनातूनच त्यांना वगळलं जाई. त्यांची कुचेष्टा आणि उपहास तर होतच असे, परंतु सुनियोजित जातीय दंगलीत त्यांना मारूनही टाकलं जाई. ज्यूविरोधाची एक सामाजिक प्रथाच होती.

त्यामुळे फ्रेंच लष्करात एक कुलंगडं (Scandal) दडपून टाकण्याची वेळ आली तेव्हा त्याचा सगळा दोष ड्रेफसच्या माथी मारून मोकळं होणं सर्वांनाच सोयीचं होतं. अल्पसंख्यकां-मधला असल्याने त्याला राष्ट्रविरोधी, देशद्रोही, दगावाज वगैरे ठरवणं सोपं होतं. लोकांचा या आरोपांवर सहज विश्वास बसला. गुप्तपणे चालवलेल्या एका खटल्यात ड्रेफसला गुन्हेगार ठरवलं गेलं.

परंतु ड्रेफसचा वचाव करण्यासाठी तरुण फ्रेंच लेखक, शिक्षक, पत्रकार यांचा एक संघ उभा ठाकला. त्यात नोवेल पारितोषिक-विजेते अनातोल फ्रान्सही होते. त्या सर्वांचं प्रतिपादन असं होतं की, फ्रान्सचा हरएक नागरिक, मग तो जन्माने किंवा धर्माने कोणीही असो, कायद्यापुढे समान असला पाहिजे. 'राष्ट्रीय सुरक्षा', 'देशप्रेम', 'धर्माभिमान', 'राष्ट्रीयता' यांसारख्या वेधक, मोहक शब्दांपेक्षा कायदा व न्याय यांची विवेकाधिष्ठित अंमलवजावणी ही राष्ट्राच्या स्वास्थ्याच्या दृष्टीने अधिक महत्त्वाची आहे. धार्मिक व जातीय पूर्वग्रहांचा त्यांनी धिक्कार केला. कादंबरीकार एमिल झोलाने 'मी आरोप ठेवतो' (J'Accuse) या आपल्या प्रसिद्ध पुस्तिकेत, सरकार व सेनाधिकारी यांच्यावर जनतेची हेतुपुरःसर दिशाभूल केल्याचा आरोप ठेवला. हा संघ 'बुद्धिवादी' लोक म्हणून ओळखला जाई. लक्षात घ्या, यात त्यांचं कौतुक किंवा प्रशंसा नव्हती, तर तुच्छता होती. या तरुणांच्या राष्ट्राभिमानाच्या अभावावर मारलेला तो एक निंदाव्यंजक शिक्का होता. सरकारने झोलावर पकडवॉरंटही काढलं. परंतु इंग्लंडमध्ये पळून जाऊन त्याने आपला वचाव केला.

मात्र या चळवळीचा परिणाम म्हणून ड्रेफसचा खटला पुन्हा चालवला गेला. त्यात त्याची निर्दोष मुक्तता झाली. आणि त्याला सन्मानाने पुन्हा लष्करात घेतलं गेलं. त्या काळापर्यंत ख्रिस्ती असलेलं फ्रान्स त्यानंतर धर्मनिरपेक्ष राष्ट्र वनलं. सरकार आणि चर्च स्वतंत्र झाले. प्रशासन आणि धर्म वेगळे झाले.

या संक्षिप्त इतिहासावरून स्पष्ट दिसून येतं की, बुद्धिवादी या शब्दाचं समता, धर्मनिरपेक्षता व वाक्स्वातंत्र्य या संकल्पनांशी अतूट नातं आहे. कोणताही मनुष्य प्रथम एक मानव, एक व्यक्ती असतो; त्याची जात, जमात, धर्म किंवा वर्ग हे अगदी गौण असतात.

आपल्या समाजात या निष्ठेला कोणते स्थान आहे हे कसून तपासून पाहिलं पाहिजे.

भारत ही एक लोकशाही आहे. आपली घटना जगातील उत्कृष्ट घटनांमध्ये गणली जाते. स्वातंत्र्याच्या अर्धशतकानंतर आपण खचितच अभिमानाने म्हणू शकतो की, आणीवाणीची दोन लाजिरवाणी वर्षं सोडता आपले शास्ते नेहमी लोकांचे

प्रतिनिधी होते व आहेत. निदान तत्त्वतः तरी आपण प्रत्येक नागरिकाचं विचारस्वातंत्र्य, इतरांचं मतपरिवर्तन करण्याच्या प्रयत्नांचा अधिकार आणि आपल्या पसंतीचं चांगलं जीवन जगण्याचा अधिकार मान्य करतो ही मोठी आनंदाची गोष्ट आहे.

या परिस्थितीचं श्रेय काही अंशी, आपल्या सेनादलाकडेही जातं. लष्करी राजवट लोकशाहीतील सावळ्यागोंधळापेक्षा कितीतरी जास्त अनर्थकारी असते हे पाकिस्तान व बांगला देश या आपल्या दोन शेजाऱ्यांनी दाखवून दिलेलं आहे.

राजकीय परिस्थितीविषयी तटस्थ दृष्टिकोण बाळगून आपल्या सेनादलाने भारतीय लोकशाही टिकवण्याच्या कार्यात हातभार लावला हे लक्षात घेता, नवलाची गोष्ट अशी की, आज भारतात कितीतरी संघटना, पक्ष आणि तत्त्वप्रणाली सामान्य नागरिकापुढे सैनिकाचा आदर्श ठेवण्याचा प्रयत्न करीत आहेत. आणि आपलाही पेशा लष्करी असल्याप्रमाणे गणवेष घालून रस्त्यावरून कवायत करणारे नागरिक आम्हांला रोज दिसून येतात. 'नागरिकानं सैनिक बनलं पाहिजे. भाषा, धर्म, राज्य अशा कुठल्या ना कुठल्या ध्येयासाठी योद्धा बनलं पाहिजे.' या लढाऊ भूमिकेचं आपल्याला का बरं एवढं आकर्षण वाटतं?

सामान्यपणे याचं उत्तर असं दिलं जातं की, आपल्यामध्ये शिस्त बाणायला हवी आहे. आपल्या समाजालाच शिस्त लागली पाहिजे. आपण फार सुस्त आणि दिशाहीन झालो आहोत.

परंतु फक्त सैनिकालाच शिस्त असावी लागते असं नाही. शास्त्रज्ञ, वास्तुशास्त्रज्ञ, कलावंत, दुकानदार, माळी या साऱ्यांनादेखील शिस्त हवीच की. मग सैनिकच एवढा कोण विशेष लागून गेला?

याचं उत्तर असं की, सैनिक विचार करीत नाही. त्याने विचार करावा अशी अपेक्षाही नसते. शास्त्रज्ञ, गायक-वादक, शेतकरी यांना शिस्त असावी लागते. शिस्तीमुळे त्यांचा विचार अधिक सर्जनशील बनतो. सैनिक शिस्त पाळतो, तयार असतो, सज्ज असतो तो फक्त दुसऱ्यांनी केलेले हुकूम पाळण्यासाठी; सैनिकासाठी दुसरं कोणीतरी विचार करतं.

ज्या युद्धपरिस्थितीसाठी व्यावसायिक सैनिक घडवला जातो त्या परिस्थितीत कदाचित विचार न करणं हे आदर्श ठरेल. रणभूमीवर प्रत्येक सैनिक जर स्वतः विचार करील आणि स्वतंत्रपणे आपल्या निर्णयाप्रमाणे वागेल तर तो स्वतःचं आणि आपल्याबरोबर आपल्या सहकाऱ्यांचंही जीवन धोक्यात घालील. फार काय, संपूर्ण मोहीमच गोत्यात येऊ शकेल.

परंतु आपण खुल्या, लोकशाही समाजाविषयी बोलतो आहोत. लोकशाहीत प्रत्येक नागरिकाने, मग तो पुरुष असो वा स्त्री, स्वतः विचार करायचा असतो. सर्वांना शिक्षण देणं हे लोकशाही प्रशासनाचं आद्य कर्तव्य आहे असं आपण म्हणतो ते यासाठीच. शिक्षणामुळे नागरिक तर्कशुद्धपणे, स्पष्टपणे आणि स्वतंत्रपणे विचार करायला शिकतो. प्रत्येकाला मताधिकार आहे. मात्र मत देण्यापूर्वी सर्व परिस्थितीबद्दल सारासार विचार केला पाहिजे. आपण सत्तेवरच्या पक्षाला खाली ओढून पंतप्रधानदेखील बदलू शकतो. समाजाचा 'विचारशील' घटक म्हणूनच नागरिकाला अधिकार दिलेले असतात.

सैनिकाचा आदर्श ठेवण्यामुळे नागरिकाच्या ह्या पायाभूत लोकशाही जबाबदारीवर घाला पडतो. माणूस गणवेष का घालतो? गणवेषधारी इतर सर्वांसारखंच दिसावं म्हणून. कवायतीतील हालचालीसुद्धा अगदी इतरांसारख्याच करायच्या असतात. वेगळेपणा उठून दिसणारे स्वतंत्र व्यक्तिमत्त्व याला तुकडीत जागाच नसते. सैनिक एक स्वतंत्र व्यक्ती राहत नाही. तो एका यंत्रणेचा भाग बनतो. तो बोलत नाही. फक्त आज्ञा पाळतो.

भाषासुद्धा यांत्रिक होऊन जाते! एक बटन दाबा, पलटण थांबते; दुसरे दाबा, ती सलाम ठोकते. तिसरे दाबा, ती एका मेळीने कूच करू लागते.

आपली स्वतःची भाषा अर्थपूर्णतेने वापरण्याची जबाबदारी जणू कोणावर नाहीच. लोकशाही समाजात प्रत्येक माणसाला आपलं व्यक्तित्व जोपासण्याची, निर्णयक्षमता वाढवण्याची संधी मिळत असते. अशा वेळी काही माणसांना जर माणसं असण्यापेक्षा यंत्र असणं अधिक आवडत असेल तर नक्कीच कुठेतरी फार मोठा गोंधळ आहे.

सैनिकाप्रमाणे वागणाऱ्या नागरिकाचा मानसिक दृष्ट्या मोठा फायदा असा की, त्याला सर्व प्रकारच्या – विशेषतः सामाजिक – जबाबदाऱ्यांपासून सोडवणूक मिळते. अस्तित्ववादी तत्त्ववेत्ते आपल्याला वारंवार सांगत असतात की, मानव म्हणून आपला सर्वात मोठा ठेवा म्हणजे निवड करण्याचं स्वातंत्र्य. माझी नीतिमूल्यं मीच ठरवतो. महान संतकवी बसवण्णा

यांनी म्हटल्याप्रमाणे, "अंतरंगात निष्ठा नसेल तर बाह्य कृतीचं मोल ते काय?" मला कोणी माझ्या शेजाऱ्याच्या तोंडात मारायला सांगितलं तर मी, 'हे का करावं' असा प्रश्न विचारीन. माझी खात्री पटवायला सांगेन. परंतु मी एक सैनिक असेन तर मला आज्ञा झाली की मारझोड, जाळपोळ, गोळीबार, नासधूस करीन – माझा शेजारी निरपराध असल्याचं मला माहीत असलं तरीही! दुसरं महायुद्ध संपल्यावर अनेक नाझी असं म्हणाले की, 'आम्ही ज्यूंचं शिरकाण केलं, कारण तसा आम्हाला हुकूम होता.'

फक्त आज्ञाच यांत्रिक कळीचं काम करतात असं नाही. सगळे मनोव्यापारसुद्धा यांत्रिकपणे घडवले जातात. 'ते' विरुद्ध 'आम्ही' असा तो प्रकार असतो. आपलं बरोबर आहे का हे विचारण्याचा प्रश्नच नाही. 'आपण' नेहमीच बरोबर असतो. 'ते' नेहमीच चुकत असतात. अर्थात 'त्यांना' शिक्षा देऊन आपले विचार मान्य करायला भाग पाडायचं असतं. हे 'ते' कोण? गंमत अशी की ही 'ते' ची जागा नेहमी रिकामी असते, तिथं कुणालाही वसवता येतं. ही सर्वनामं नेहमी बहुवचनी असतात. कारण बहुवचनाने सार्वजनिक हिंसा सोपी होऊन जाते.

एका देशाचं अर्थकारण जर युद्धसामग्रीच्या उत्पादनावर अवलंबून असेल तर ती सामग्री वापरली जावी यासाठी त्या देशाला युद्धं निर्माण करावी लागतात. त्याप्रमाणे मानवी सामग्रीदेखील वापरली जावी लागते. त्यासाठी आपल्या समाजातच संकटपरंपरा निर्माण कराव्या लागतात. हे सैनिक कधीच कोणा बाहेरच्या शत्रूशी लढणार नसतात. त्यामुळे आतला शत्रू शोधावा लागतो व समाजातले लहानसहान समुदाय आत्मसंरक्षण करू शकत नसल्याने, ते लक्ष्य बनतात.

हिंसा सहसा नष्ट होत नाही हे आपल्याला माहीत आहे. ती वाढते, नवे मार्ग, नवे शत्रू शोधते. विचारशक्ती पूर्णपणे गुंडाळून ठेवणं हा कोणत्याही लष्करी तत्त्वज्ञानाचा पायाभूत सिद्धान्त असतो. त्यामुळे जे विचार करण्याचं धाडस दाखवतात ते अखेर शत्रू ठरतात. 'ते' वेगळे असतात आणि त्यांना शिस्त लावावी लागते.

एक जुलूमशाही दुसऱ्या जुलूमशाहीला तोंड देऊ शकते, पाशवी शक्तीशी मुकाबला करणंदेखील तिला साधतं. परंतु विचारशीलता किंवा सर्जकता यांच्याशी जुलूमशाही सामना देऊ शकत नाही. कारण विचार व सर्जकता यांच्यावर कोणाचीही हुकमत चालू शकत नाही. त्यामुळे बाहेरच्या शत्रूंच्या संदर्भात ज्या हिंसेचं समर्थन होऊ शकत होतं ती हिंसा अपरिहार्यपणे आपल्याच लोकांकडे वळते. जे कोणी वेगळं असण्याचा प्रयत्न करतात त्यांचा, म्हणजे सरतेशेवटी पत्रकार, लेखक, कलावंत, विचारवंत यांचा नाश करू पाहते.

हिटलरच्या गुप्त पोलिसदलाचा प्रमुख, फील्ड मार्शल हरमान गोअरिंग याने एकदा असं म्हटलं की, 'संस्कृती' हा शब्द कानांवर पडताक्षणी मी ब्राउनिंग शोधू लागतो. ब्राउनिंग या शब्दाने त्याला इंग्रज कवी रॉबर्ट ब्राऊनिंग सुचवायचा नव्हता, तर त्या नावाचं एक रिव्हॉल्वर त्याला अभिप्रेत होतं. गोअरिंगनं नेमकं ओळखलं होतं की, समृद्ध व ओजस्वी सांस्कृतिक वातावरण जुलूमशाहीला मारक ठरेल, तिचा उपहास करील. हिटलर, स्टालिन, माओ – सगळी एकच कहाणी. शत्रूच्या ताब्यातल्या अणूबाँबपेक्षा आपल्याच समाजातल्या एखाद्या चित्रकाराच्या रेखाचित्रापासनं आपल्याला जास्त धोका संभवतो. तो आपला, जवळचा, म्हणूनच खरा, शत्रू असतो.

गुरुदेव रवींद्रनाथ टागोरांची एक सुंदर कविता आहे –

जिथं मनाला भीती शिवत नाही आणि
मस्तक उन्नत आहे;
जिथं ज्ञान मुक्त आहे,
जिथं समाज दुभंगला नाही,
संकुचितपणाच्या घरगुती भिंतींनी;
जिथं शब्द बाहेर पडतात,
सत्याच्या खोल दरीतून उत्स्फूर्तपणं;
जिथं पूर्णत्व मिळविण्यासाठी अखंड
उद्यमशीलता आपले बाहू पसरत आहे;
जिथं रूढीचं वाळवंट, विचारांचा निर्मळ ओघ
ग्रासून टाकत नाही;
जिथं होतात समृद्ध विचार
आणि आचार तुझ्या प्रेरणेनं .....
अशा ह्या स्वातंत्र्याच्या स्वर्लोकात –
हे तात, माझा देश जागृत होऊ दे.

ही कविता ब्रिटिश राजवटीत लिहिलेली आहे. इंग्रजांनी तिच्यावर आक्षेप घेतला नाही. तिच्याबद्दल पेच कधी निर्माण

अनुक्रमणिका

झाला ठाऊक आहे? आणीवाणीत. त्या वेळी वर्तमानपत्रांवर ती छापण्याची बंदी घातली गेली. आणीवाणीच्या या काळातच दिल्लीत सूचना व प्रसारण मंत्रालयामध्ये फिल्म दिग्दर्शकांची एक मीटिंग बोलावली गेली होती. त्यात सत्यजित रे, हृषिकेश मुखर्जी, श्याम बेनेगल, मी उपस्थित होतो. तेव्हा खात्यानं इशारा दिला होता की, भारतात दलित किंवा स्त्रियांवरच्या अत्याचाराच्या घटनांची नोंदच नाही, कारण आपण एक सहिष्णु समाज आहोत. चित्रपट बनवणाऱ्यांनी अशा विषयांपासून दूर राहिलेलंच बरं.

सैनिकाचं तत्त्वज्ञान आज्ञापालनाचं असतं तर नेत्याचं सत्तेचं असतं. त्यामुळे लष्करी मानसिकता ज्या वेळी राजकारणात गुंतते त्या वेळी आपल्या समर्थनासाठी जनतेला जे पवित्र किंवा भावनिक दृष्ट्या मोलाचे वाटते त्याचा वापर करते. इतिहास, धर्म, भाषा, जे सापडेल ते.

अशा परिस्थितीत आपल्या संस्कृतीला कसला भविष्यकाळ आहे? प्राचीन ग्रीसने आपल्याला राजकीय व्यवस्थेचे दोन नमुने दिले आहेत; स्पार्टा आणि अथेन्स. स्पार्टामध्ये प्रत्येक नागरिक सैनिक बनण्यासाठी वाढवला जात असे. बाळपणीच आपल्या कुटुंबापासून दूर नेलेल्या या मुलाचा योद्धा बनवण्यासाठी राज्यशासन त्याला निर्दय तालीम देत असे. अथेन्समधील नागरिकही, देशाला धोका निर्माण झाल्यावर, मोठ्या शौर्याने लढत असत. परंतु शांततेच्या काळात ते एका खुल्या लोकशाहीत वावरत असत. प्रत्येकाला जबाबदारीचे सार्वजनिक पद सांभाळावे लागे. महत्त्वाच्या समस्यांवर उपाय शोधण्यासाठी सार्वजनिक चर्चा होत असत.

आज आपण अथेन्सला, तिथल्या गौरवशाली वास्तुकलेबद्दल, तत्त्ववेत्ते, इतिहासकार, नाटककार यांबद्दल थोर मानतो. स्पार्टा मात्र नाहीसेच झाले. त्याने कोणतीही निशाणी मागे ठेवली नाही.

सर्व लक्ष्य नष्ट केल्यावर सामाजिक जुलमाचा फेरा स्वतःकडेच वळतो. ड्रॅगनला स्वतःखेरीज कोणतंच भक्ष्य उरत नाही, त्यातली गत होते. मग ड्रॅगन स्वतःलाच खाऊन टाकतो.

चित्रपट-दिग्दर्शक मृणाल सेन यांनी सांगितलेल्या एका बोधकथेने मी माझं भाषण संपवतो. त्यांना ही कथा चार्ली चॅप्लीनच्या एका पुस्तकात मिळाली.

एका राजकीय कैद्याला मृत्यूची सजा झाली होती. त्याच्या वधासाठी गोळीबारपथक तयारीत उभं होतं. (तुम्हाला माहीत असेल की अशा पथकात निदान दहाजण असतात. त्यामुळे या कृत्याचं उत्तरदायित्व व्यक्तिशः आपल्यावर आहे अशी अपराधी भावना कोणालाही वाटत नाही.)

शिक्षेच्या तहकुबीची आशा होती. त्यामुळे पथकाचा मुख्य अधिकारी तहकुबीचा हुकूम घेऊन येणाऱ्या जासुदाची, अधीरतेने प्रतीक्षा करीत होता, परंतु जासूद आला नाही.

नेमलेल्या वेळी अधिकाऱ्याने आज्ञा केली – "तैयार". आणि वंगण दिलेल्या यंत्राप्रमाणे पथकाने एकसाथ रायफली सज्ज केल्या.

अधिकाऱ्याने पुढे फर्मावले, 'नेम धरा', पुन्हा एकदा तितक्याच यांत्रिक सफाईने सर्वांनी नेम धरला.

अकस्मात क्षितिजावर एक स्वार दिसला. जिवाच्या कराराने तो आपल्या हातातला माफीचा हुकूम फडकावून दाखवत होता.

त्याला पाहताच आनंदाने हुरळलेला अधिकारी ओरडला- "थांबा". आणि यांत्रिक सफाईने पथकाने एकसाथ गोळ्या झाडल्या.

ही नुसती कथा नव्हे. आपण सजग राहिलो नाही तर आपल्या समाजाचं भविष्यात काय होईल याचं हे नेमकं चित्र आहे.

अखिल भारतीय मराठी साहित्य संमेलनाचं उद्घाटन करण्याचा सन्मान मला लाभला याचा मला फार आनंद वाटतो हे मी आपल्याला पुन्हा सांगू इच्छितो. आज ३ जानेवारी. आपण नवीन वर्षात पदार्पण करीत आहोत. मी आपणा सर्वांसाठी ही शुभेच्छा व्यक्त करतो की, हे वर्ष विध्वंसासाठी नव्हे, तर साध्या माणुसकीसाठी संस्मरणीय ठरावं.

२. लेखक आणि समाज

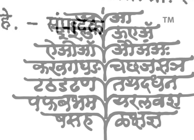
रंगनाथ पठारे

-१-

मानवी समाजाची विभागणी, समजा, व्यक्त होणारे आणि अव्यक्त राहणारे अशी, स्थूलमानाने दोन गटांत केली तर, कोणताही भाषिक समूह हा बव्हंशी अव्यक्त राहणाऱ्या लोकांचा असतो. ही माणसे व्यक्त होत नाहीत, याचा अर्थ ती प्रतिक्रिया देत नाहीत असे नाही. व्यक्तिगत व सामूहिक पातळीवर माणसे प्रतिक्रिया देत असतात – म्हणजे त्या अर्थाने ती व्यक्त होतच असतात – तरीही सामान्यतः अव्यक्त राहण्याकडे त्यांची प्रवृत्ती असते. त्यांच्या बव्हंश क्रिया या प्रतिक्रियास्वरूप असतात व त्यांच्या अशा प्रतिक्रियांतून समाजाची संस्कृती घडतही असते. याउलट, संख्येने खूपच लहान असा व्यक्त होणारा समूह हा क्रिया करणारा व या ना त्या प्रकारे समूहाचे नेतृत्व करणाऱ्या लोकांचा असतो. हे लोक आपल्या कृतीतून समूहाला पुकारतात, चालना (stimulus) देतात आणि उर्वरित मानवी समूह त्याला प्रतिसाद (response) देतो. या साद-प्रतिसादातून घडणाऱ्या क्रिया- प्रतिक्रियांतून मानवी संस्कृतीचे भरण-पोषण होते व ती सतत संस्कारित होत जाते. समाजाच्या भावभावना, आशा-आकांक्षा, आनंद-दुःख ही या प्रक्रियेतच मुक्रर होत असतात.

लिहिणारे, भाषणे करणारे, राजकारणी, समाजकारणी, अभिनेते हे सगळे व्यक्त होणारे लोक. यांतले भाषणे करणारे कोणत्याही समूहाशी आमने-सामने संवाद करीत असतात. विशेषतः राजकारणी व समाजकारणी यांना अशा संवादाची आवश्यकता असते. आणि त्यांच्यापैकी कित्येकांत समूहाला हलविण्याची, उठवण्याची, कृतिप्रवण करण्याची क्षमता असते. लिहिणारे लोकही भाषणे करतात; करू शकतात. त्यामुळे लिहिणारे आणि बोलणारे अशी व्यक्त होणाऱ्या लोकांची दोन गटांत विभागणी केली तर काही फक्त लिहिणारे व काही फक्त बोलणारे व काही लिहिणारे-बोलणारे असे असतात. नुसते बोलून आपण पुरेपूर व्यक्त होतो आहोत असे अनेकांना वाटत नाही, त्यावेळी ते लिहितात. तसेच नुसते लिहून आपण काही आशय संक्रमित करण्याच्या दृष्टीने अपुरे पडतो असे लिहिणाऱ्यांना वाटले तर ते बोलतातही. तरीही बरेच लिहिणारे लोक कमी बोलतात, असे गृहीत धरले तर लिहिणे हाच प्रामुख्याने त्यांच्या व्यक्त होण्याचा मार्ग असतो असे मानावे लागते. या लिहिणाऱ्यांत पुन्हा वैचारिक लेखन करणारे, वृत्तपत्रांत बातम्या/विश्लेषणे देणारे, माहिती संक्रमित करणारे असे काही असतात तर काही जाणवणाऱ्या वास्तवाची अर्थपूर्ण रचना करून त्यातून जीवनासंबंधी काही आशयसूत्रे शोधणारे असे लोक, म्हणजे कविता, कादंबरी, नाटके, कथा, चित्रपट-कथा असे लिहिणारे असतात. या प्रकारच्या लिहिणाऱ्यांतही पुन्हा अर्थपूर्ण रचनेचे गांभीर्य वगैरे विचार न करता लोकानुरंजन हेच प्रधान उद्दिष्ट ठेवून रचना करणारेही असतात आणि समाज/संस्कृतीला त्यांचे योगदान असते. परंतु 'लेखक' म्हणताना काव्य, कादंबरी या प्रकाराने दीर्घ बहुआयामी गद्य व काव्यरचना करून त्याद्वारे काही शोधणारे, मानवी संबंधांत सत्याचा शोध घेण्याची आकांक्षा बाळगणारे लोक असे मला म्हणायचे आहे. लेखक व समाज यांच्यातील नाते/परस्परसंबंध हे महत्त्वाचे मानून काही मांडणी करता येईल. दीर्घ काव्यरचना करून त्यातून काही शोधण्याचा प्रयत्न करणारे लोक अलीकडच्या काळात बव्हंशी नाहीतच. आधुनिक काळात संतांनी केलेल्या दीर्घ रचनांनंतर या प्रकारे काव्याला विराट पटलावर घेऊन मांडणी करण्याची आकांक्षा

टीप : ज्येष्ठ मराठी साहित्यसमीक्षक प्रा. म.द. हातकणंगलेकर यांनी नुकतेच ७५ व्या वर्षात पदार्पण केले. त्यानिमित्त सांगली येथे १६ मार्च १९९७ रोजी त्यांच्या चाहत्यांनी त्यांच्या अभिष्टचिंतनाच्या कार्यक्रमाचा भाग म्हणून 'लेखक आणि समाज' या विषयावर एक परिसंवाद आयोजित केला होता. या परिसंवादात प्रा. रंगनाथ पठारे यांनी सादर केलेला निबंध आम्ही येथे प्रकाशित करीत आहोत. प्रा. रंगनाथ पठारे हे मराठीतील एक आघाडीचे कादंबरीकार आहेत. त्यांच्या वक्तव्याचे या कारणाने विशेष महत्त्व आहे. – संपादक





अनुक्रमणिका

वाळगणे बव्हंशी थांबले आहे. पण गद्यातून दीर्घ रचना करणे वऱ्यापैकी चालू आहे.

व्यक्त व अव्यक्त अशी येथवर केलेली मांडणी अत्यंत ढोबळ आहे व केवळ सोयीसाठीच ती केलेली आहे. एरवी प्रत्येकजण या ना त्या प्रकारे स्वतःला व्यक्त करीत असतोच. अगदी वांग्याचे पीक काढणारा शेतकरी, खड्डे खणणारा कामगार, शेअर बाजारातील दलाल, उद्योगपती हेही आपापल्या परीने व्यक्त होत असतातच. पण या साऱ्यांची व्यक्त होण्यातली अर्थपूर्णता बव्हंशी खाजगी स्वरूपाची असते व वर उल्लेख केलेल्या 'व्यक्त' गटातील लोकांच्या व्यक्त होण्यातली अर्थपूर्णता ही सार्वत्रिक पातळीवरची असते वा असू शकते असे म्हणता येईल.

-२-

व्यक्त होणारे सारे लोक या ना त्या प्रकारे उर्वरित मानवी समूहाचे नेतृत्व करीत असतात, त्याच्यावर प्रभाव टाकत असतात, ते त्या समाजाचा भागच असतात आणि त्यांचे असणे या समूहाच्या संदर्भातच असते व त्याच्यातच ते सिद्ध होत असते. लेखकही अर्थात समाजाचा भाग असतो व तो समाजावर प्रभाव टाकत असतो. तो अर्थातच हा प्रभाव त्याच्या कृतीतून म्हणजे साहित्याच्या रचनेतून टाकत असतो. साहित्य हे समाजावर प्रभाव टाकत असते. परंतु एकूणात असे मानण्याची प्रथा आपल्याकडे नाही. साहित्याला नेहमीच्या आयुष्यात आपण इतके महत्त्व देत नाही. साहित्य ही करमणूक करण्याची, विरंगुळ्यासाठीची गोष्ट अशी गर्भित धारणा त्यापाठी असते. हे करताना साहित्य या शब्दाची जी व्यावहारिक प्रतिमा आपल्या डोळ्यासमोर असते ती बरीच समावेशक आणि गुळगुळीत झालेली असते. गंभीर हेतू ठेवून रचना केलेले साहित्य असा फक्त विरंगुळा वा करमणूक देत नाही. ते वाचकाच्या जीवनविषयक आकलनाला समृद्ध करते, त्याला विचारप्रवण, कृतिप्रवण करते. ते त्याला अनेक प्रकारांनी घडवते. महाभारतासारखी भव्य रचना हजारो वर्षांनतरही आपल्यावर प्रभाव टाकत असते. त्याची प्रत्येक पिढीत अनेक लेखक पुनर्मांडणी करीत असतात. खेरीज ग्रामीण बहुजनही आपल्या परीने त्यांच्यावर आधारित रचना आपल्या आकलनाच्या व्यूहात करून त्यांचा अर्थ लावण्याचा प्रयत्न करीत असतात. (उदा., तीजनबाई सांगत असलेले महाभारत) संतांच्या अभंगांनी आपल्या भाषिक संस्कृतीच्या कैक पिढ्यांवर प्रभाव टाकलेला आहे.

त्यामुळे, घोषित स्वरूपात जरी साहित्याचा समाजावरील प्रभाव आपण विशेष मान्य करीत नसलो तरीही तो असतो वा आहे, हे आपल्याला दिसत असते. इतके भव्य वा इतके प्रभावशाली काही नेहमी नेहमी निर्माण होत नाही किंवा इतके दीर्घकाळ सगळेच साहित्य जनमानसावर प्रभाव टाकत नाही. हे खरे असले तरी काहीएक गंभीर भूमिका घेऊन केलेल्या लेखनाचा प्रभाव हा समाजातील जागरूक गटावर व म्हणूनच एकूण समाजावर, काही काळ का होईना, पडत असतो. (उदा., आधुनिक काळातल्या *धग*, *कोसला*, *स्मृतिचित्रे* यांचा प्रभाव आपल्यावर नाही असे म्हणता येणार नाही.) खेरीज समाजमानसाची मागणी काय आहे हे मुक्रर करणारे साहित्यही काही लोक लिहीत असतातच. त्यांचाही एकूण प्रकारात थोडाबहुत वाटा असतोच. साहित्याचा समाजावर पडणारा प्रभाव हा बव्हंशी सांस्कृतिक व अनुषंग म्हणून सामाजिक, राजकीय असा असतो. आज भांडवली अर्थव्यवहाराच्या परमोत्कर्षाच्या काळात, माहितीचा स्फोट होत असताना देशांच्या सीमा निरर्थक होत चालल्या आहेत आणि राजकारण, समाजकारण यांच्यापेक्षा संस्कृतीकारण ही महत्त्वाची गोष्ट ठरू लागलेली आहे. कोणतीही तंत्रवैज्ञानिक महासत्ता ही अगदी कमी काळात स्वतःला शस्त्रसज्ज लष्करी महासत्तेत रूपांतरित करू शकते असे जपान, जर्मनी यांची उदाहरणे देऊन सांगण्यात येत असे व ते खरेही होते वा आहे. आता एखाद्या मानवी समूहाची सांस्कृतिक गुणवत्ता किती शक्तिशाली आहे हे महत्त्वाचे ठरू पाहात आहे. आर्थिक महासत्ता म्हणून उभारणी होण्यासाठी अथवा टिकण्यासाठी सांस्कृतिकदृष्ट्या एक भाषिक समूह म्हणून तुम्ही किती प्रभावशाली आहात, हे महत्त्वाचे ठरू पाहात आहे. या दोन गोष्टींचा एकत्र विचार करण्याची गरज याआधी इतकी कधीही भासलेली नव्हती. याप्रकारचे नाते वस्तुतः आधीही अस्तित्वात होते. पण या नात्याच्या असण्याची जाण आज प्रभावी झालेली आहे. मानवी व्यवस्थेतील अग्रक्रम खूप वेगाने वरखाली होण्याच्या आजच्या काळात असे होणे स्वाभाविकही आहे. सांस्कृतिक व्यवहाराचे महत्त्व वाढत जाण्याच्या या काळात म्हणूनच लेखकाची

अनुक्रमणिका

जबाबदारी वाढलेली आहे. तसेच लेखक आणि समाज यांतील नातेही अधिक प्रस्तुत होत आहे. कारण लेखक हा संस्कृतीवर प्रभाव टाकणारा एक महत्त्वाचा घटक आहे. सोविएत समाजव्यवस्थेत जोसेफ स्टालिन याला लेखकाच्या समाजावरील प्रभावक्षमतेची जाण असावी असे दिसते. सी.पी. स्नो या इंग्रज लेखकाने स्टालिनचे चरित्रचित्रण केलेले आहे. रशियातील महत्त्वाच्या लेखकांच्या लेखनाची संहिता छापण्याआधी स्टालिन स्वतः ती वाचत असे, हे ऐकिवात असल्याचे स्नोने नमूद केले आहे. तरुण मिखाईल शालोखॉव याची *ॲण्ड क्वाएट फ्लोज द डॉन* ही महाकादंबरी स्टालिनच्या नजरेतून सुटली. पण तो विख्यात झाल्यावरची त्याची सारी हस्तलिखिते स्टालिनच्या वाचनाचा संस्कार झालेली आहेत असे स्नो म्हणतो. आणि म्हणूनच शालोखॉवची *व्हर्जिन सॉईल अपटर्नड्* वगैरे पुस्तके प्रचारी आहेत आणि *क्वाएट फ्लोज द डॉन* तसे नाही असा अभिप्राय व्यक्त करतो. अर्थात शालोखॉव हा कम्युनिस्ट पार्टीचा कार्ड होल्डर होता आणि पार्टी केडरमध्ये त्याला महत्त्वाचे स्थान होते. लिहिणारा उत्तरोत्तर सिद्धान्तांच्या चौकटीत जास्ती अडकत जातो असे अनेकांच्या बाबतीत दिसते वगैरे बाजूला ठेवले तरी, स्टालिनला अशी समज होती, एवढाच माझा मुद्दा आहे. आजच्या काळातही मार्क्वेझसारखा लेखक क्युबाच्या फिडेल कास्ट्रोचा व्यक्तिगत मित्र आहे, हे या संदर्भात नमूद केले पाहिजे.

वेगवेगळ्या भाषिक संस्कृतींचे एकमेकींवर प्रभाव पाडणे/पडणे या प्रसारमाध्यमांच्या सुलभीकरणाच्या काळात वाढत जाणार आहे. संगणकासाठी व बव्हंशी साऱ्या वैज्ञानिक/तंत्रवैज्ञानिक कार्यासाठी वापरल्या जाणाऱ्या इंग्रजी भाषेचा वाढता प्रभाव हा अनेक भाषिक समूहांच्या चिंतेचा विषय झालेला आहे. ती जगातली श्रेष्ठ आर्थिक व लष्करी महासत्ता असलेल्या अमेरिकेच्या संयुक्त संस्थानांची भाषा आहे. जगातल्या प्रभावशाली भाषिक संस्कृतींसमोर प्रश्न निर्माण झाले आहेत. हे प्रभाव पचवून आपली भाषिक संस्कृती बळकट कशी ठेवायची हा त्यांचा मुख्य प्रश्न आहे. अनेक दुबळ्या भाषिक संस्कृती आणखी दुबळ्या होत चाललेल्या आहेत. कैक संपलेल्याही आहेत. म्हणूनच भाषिक संस्कृतींच्या दृष्टीने लेखकाचा रोल आजच्याइतका कधीच महत्त्वाचा नव्हता, असे म्हणावे लागते. यात, अर्थातच, लेखक हा भाषा, संस्कृती व म्हणूनच समाजावर प्रभाव टाकणारा महत्त्वाचा घटक असतो हे गृहीत आहे. राजकारणी आणि समाजकारणी यांचा समाजावरील प्रभाव हा पटकन दिसणारा, जाणवणारा प्रभाव असतो. विशेषतः, राजकारण्यांचे प्रभाव तर अगदी दृश्य असतात. आणि त्यांचे चढउतार सतत चालू असतात. लेखक हा संस्कृतीच्या माध्यमातून व बहुशः अदृश्य राहून समाजावर प्रभाव टाकत असतो. त्याचा प्रभाव दूरगामी पण संथ गतीने पडणारा व अदृश्य स्वरूपाचा असतो. तो त्याच्या परिणामाच्या स्वरूपात दिसतो. (साहित्याच्या आनुषंगिक व तात्काळ प्रभावामुळे कधीकधी लेखक अडचणीतही येतो. उदा., सलमान रश्दी याच्यासंबंधी इराणच्या आयातुल्ला खोमेनी याने काढलेला फतवा व एकूण प्रकरण.)

व्यक्ती म्हणून अदृश्य राहण्याचा हा रोल लेखकाने आपला जगण्याचा स्वाभाविक अग्रक्रम म्हणूनच निवडलेला असतो. त्याचे सारे व्यक्त होणे हे प्रायः त्याच्या कृतीतून म्हणजे लेखणीतून असते. तो जितका अदृश्य राहील तितका तो समर्थ असण्याची/होत जाण्याची शक्यता वाढते. याचा अर्थ लेखकाने कुठे जायचे नाही, भाषणे करायची नाहीत, चळवळीत भाग घ्यायचा नाही असे आहे काय? तर असे अजिबात नाही. काही महत्त्वाच्या ठिकाणी – त्याला ज्यासंबंधी आस्था वाटते अशा कामाच्या ठिकाणी – त्याने गेले तर पाहिजेच. पण सरसकट भाषणबाजी करण्यात लेखक गुंतला की, त्याची लिहिण्याची गरज कमी होत जाते. त्याला अंगभूतपणे लाभलेले व त्याने जोपासलेले लिहिण्याचे इंद्रिय आळस करू लागते, दुबळे होऊ लागते असा माझा समज आहे. आपली ताकद नेमकी कशात आहे हे चार माणसांप्रमाणे त्यालाही ओळखता आले पाहिजे. चळवळीत, त्याला आस्था वाटणाऱ्या कामात त्याने जरूर भाग घ्यावा. त्यासाठी प्रसंगी लेखन वगैरे गोष्टी बाजूला ठेवाव्या लागल्या तरी हरकत नाही. ज्या कामाविषयी इतकी तीव्र आस्था वाटते ते त्याने अवश्य करावे. पण अशा मोहिमा आटोपल्या की समाजात एक बिन-चेहऱ्याचे युनिट म्हणून वावरण्याची आपली मनाची ताकद परत मिळवून त्याने झगमगाटापासून दूर अज्ञातवासातच गेले पाहिजे. तो झगमगाटात राहिला की त्याचे हितसंबंध तयार होतात. काही भौतिक गोष्टी, लौकिक





मिळवण्यासाठी तो तडजोडी करायला लागतो. या प्रकारात त्याचे जे शक्तिस्थान, लिहिणे, ते दुय्यम होऊन जाते. निर्भयपणे काही मांडण्याची ताकद कमी होऊन जाते, हा समाजाचा फार मोठा तोटा. लेखक हा त्याच्या वर्तमानाचा, त्याच्या समाजाच्या अंतर्गत असण्याच्या वर्तमानाचा प्रभावी भाष्यकार असला पाहिजे. तो जी रचना करतो त्यातून या प्रकारे भाष्य करणे हीच तर त्याची आकांक्षा असते. त्यासाठी तीव्र टोकदार व प्रखर संयम त्याला अंगी बाणवता आला पाहिजे. लेखक नवीन काहीच निर्माण करीत नसतो. त्याला जे दिसते, जाणवते, कल्पना करता येते, त्या सगळ्याची आपल्या आकलनाच्या उजेडात मांडणी करून, त्याची व्यवस्था लावून त्यात घटना आणि घटिते, क्रिया व प्रतिक्रिया यांचा खेळ तो उभा करतो. पुढे हा खेळ लेखकाच्या हुकमानुसार वा इच्छेनुसार चालतोच असे नाही. या निर्मितीच्या आत तिचे म्हणून काही ताण स्वयंभूपणे निर्माण होत असतात व अनेकदा ते लेखकाला आपल्यापाठी यायला लावतात. त्यामुळे जो खेळ त्याने मांडलेला असतो त्याचा संपूर्ण शास्ता असणे हा रोल त्याला पुष्कळदा टिकवता येत नाही. हे असे होणे सुंदर असते. लेखन हा जगण्यातले सत्य शोधण्याचा, त्याची मांडामांड करण्याचा एक रस्ता असतो. त्या रस्त्यावर अशी परिस्थिती निर्माण झाली की वेगळे काही हाती लागण्याची शक्यता वाढते. हे असे नेहमी नेहमी होते असे नाही. ते होणे, करणे ही लेखकाची इच्छा असतेच. लेखनातून जीवनाविषयी, मानवी नात्यांविषयी, त्याच्या वर्तमानाच्या संदर्भात, त्याच्या सामाजिक, राजकीय, सांस्कृतिक अशा सामूहिक अस्तित्वाच्या पार्श्वभूमीवरच त्याला काही 'विधान' करायचे असते. हे 'विधान' करणे ही लेखकाची सर्वात मोठी आकांक्षा असते. कैकदा आयुष्यभर लिहिण्याचा उद्योग करूनही त्याला असे विधान करणे जमतेच असे नाही. कैकदा आपण असे काही विधान करून टाकले आहे, हेही त्याच्या लक्षात येत नाही. पण म्हणून त्याचे प्रयत्न करीत राहणे कमी मातब्बर असत नाही.

जगण्यातील प्रामाणिकता हे लेखकाच्या दृष्टीने सगळ्यात मोठे व महत्त्वाचे मूल्य असते. तो त्याच्या ताकदीचा स्रोत असतो. माणसांविषयी व्यापक आस्था, करुणाभाव, आपल्याला दिसत असलेल्या सत्याशी बांधिलकी व हे सारे निर्मितीतून पडताळत, पारखत राहण्यासाठीची निर्भयता, यासाठी माणूस म्हणून लेखकाचे प्रामाणिक असणे सगळ्यात महत्त्वाचे. जगण्यात आणि लिहिण्यात फारकत वा विरोध जो येतो, तो याबाबतीतल्या कच्चेपणातून. तिथे लिहिणारा किती घट्ट आहे यावरच त्याच्या लेखनाची ताकद अवलंबून असते. त्यामुळे ही सगळी वाङ्मयीन मूल्येच आहेत असे माझे म्हणणे आहे.

अनेक माणसे आत्मचरित्रे, आत्मवृत्ते लिहितात. अलीकडच्या काळात दलित, भटक्या-विमुक्त जातींतून आलेल्या अनेकांनी चांगली आत्मवृत्ते बव्हंशी तरुण वयातच लिहिलेली आहेत. त्यांना नंतर त्या कसाचे लिहिता येत नाही/आलेले नाही, हे स्वाभाविकच आहे. एका टप्प्यापर्यंतचे आवाहक वाटणारे सारेच सांगून टाकल्यावर काय होणार? नवे काही शोधण्याचे इंद्रिय जोपासणाऱ्या लेखकाने आत्मचरित्र लिहिण्याच्या भानगडीत पडू नये. दलित व भटक्या-विमुक्त जातीतील आत्मवृत्तांना सामाजिक महत्त्व व मूल्य आहे हे निस्संशय. किंबहुना सामाजिक दस्तऐवज म्हणूनच त्यांचे मूल्य अधिक आहे. त्यांच्या वाचनामुळे विविध समाजघटकांची वेदना, दुःखे आपल्याला कळतात. आपली त्यांच्याकडे पाहण्याची दृष्टी बदलते. सामाजिक पातळीवर अधिक समजदारी व सुजनता येण्याची संधी वाढते. Creative writer च्या आत्मवृत्ताने असे काही होण्याची शक्यता फार कमी. (तो कोणत्याही जातीतून अर्थातच आलेला असू शकतो.) एक तर तो बहुशः आयुष्यातल्या अखेरच्या टप्प्यावर या भानगडीत पडतो. पण तोवरचे सारे आयुष्य त्याने त्याच्या रचनांमधून व्यक्त केलेलेच असते. ते अधिक जाणतेपणाने, अधिक धोके पत्करून केलेले असते. त्याच्यानंतर आपले म्हणून असे सांगायला त्याच्याजवळ काय उरते? चरित्राचा तपशील? त्याची काय मातब्बरी? तेच पुन्हा सांगायचे आणि तेही फारच सोपे करून. खेरीज, आयुष्यभर काही एका सत्याचा तुम्ही शोध घेता, वाचणाऱ्यांना तो शोध पुनर्शोधासाठी जी मुक्तता देतो, ती आत्मचरित्र लिहून तुम्ही सीमित करता, मलिन करता असेच म्हणावे लागेल. म्हणूनच लेखकाने शक्यतोवर आत्मचरित्र लिहूच नये. जो आयुष्यभर 'अदृश्य' राहिला त्याने आयुष्याच्या अखेरी 'दृश्य' होण्याची इच्छा का करावी? ती का होत असेल? आणि या प्रकारे जगण्यातले सत्य सांगताना येणाऱ्या व्यावहारिक पेचांचे काय?

लेखकाच्या आत्मचरित्रामुळे लोकांना वेगळे असे काहीच मिळत नाही. त्यांचा गोंधळ अवश्य होतो. आणि लेखकाने याप्रकारे स्वतःची चरित्रे सांगण्याची परंपराही आपल्याकडे नाही. आत्मचरित्रांचे सोडा; अगदी चरित्रे विचारात घ्यायची म्हटली तरी *महाभारत*कार व्यासाचे किती चरित्र उपलब्ध आहे? अगदी भास, कालिदास किंवा प्राकृतातले गुणाढ्य, राजशेखर यांनी चरित्रे कुठे आहेत? नामदेव, तुकाराम, चोखामेळा यांची कुठे आत्मचरित्रे लिहिली आहेत? विदेशातही होमर, शेक्सपीयर यांनी कुठे आत्मचरित्रे लिहिली आहेत? आत्मचरित्र लिहिण्याची आधुनिक काळातील लेखकाची इच्छा व भांडवलशाही समाजातील वाढता व्यक्तिवाद यांच्यात नाते असले पाहिजे/असावे.

सध्याच्या 'क्वांटम' भांडवलशाहीच्या या काळात साहित्य (व पर्यायाने लेखक) ही खरेदी-विक्री करण्याची एक क्रयवस्तू (कमोडिटी) होण्याचा धोका भरपूर. किंबहुना ती तशी होतेच. सगळ्याच गोष्टी विकाऊ. तसेच साहित्य. मग त्याचा प्रचार, जाहिरात, लेखकाच्या दृक् माध्यमातल्या मुलाखती या भानगडी आल्याच. अतिरिक्त गरजा/चंगळवादी गरजा यांची ताकद इतकी वाढवायची की त्याखाली मूलभूत गरजा चेपल्या गेल्या तरी हरकत नाही, त्याची फिकीर नाही ही परिस्थिती. भांडवल खेळतं राहिलं पाहिजे, फिरलं पाहिजे, वाढलं पाहिजे हे प्रधान सूत्र. मग त्यासाठी निसर्गाने दिलेल्या ऊर्जेचे कितीही वाटोळे झाले तरी फिकीर नाही. आपण सारं ओरबाडून घ्यायचं आणि दुनियेला शांतता, समझदारी यांची महती सांगायची यात मनाला क्लेश व्हायचा प्रश्नच येत नाही. या अमानुष व्यवहारात वाहत जाणे, हे लेखकाने बेजबाबदार होणे आहे. व्यवस्था जितकी क्रूर, अमानुष होत जाईल, समाज त्यात जितका वाहत जाईल तसे/तितके जास्त प्रखर प्रतिकाराचे भान लेखकाला जागते ठेवता आले पाहिजे. प्रतिकार हे लेखकाचे हत्यार. ते त्याने जाणले पाहिजे. एक सामाजिक जबाबदारी म्हणून त्याने ते जपले पाहिजे. ते जपायचे म्हणजे म्यान करायचे नाही. ते वापरले पाहिजे आणि सतत धारदार ठेवले पाहिजे.

-३-

साहित्य हा समाजाचा आरसा असतो असे ढोबळमानाने म्हटले जाते. म्हणजे त्या त्या काळात, त्या त्या समाजात परिस्थिती कशी होती, प्रश्न काय होते, समाज म्हणून त्याच्या आकांक्षा काय होत्या, स्वप्ने कोणती होती याचा अंदाज साहित्यातून येतो, असे म्हणतात. आपल्याकडे साधारणतः अव्वल इंग्रजी अमदानीपासून ते १९६० पर्यंत अशाप्रकारचे नाते फारसे दिसत नाही. लिहिणे व वाचणे हा आपल्या एकूण भाषिक समाजाच्या अगदी बारक्या वर्गाच्या आस्थेचा वा हक्काचा विषय होता. पण त्याच्याही मनःस्थितीचे वा आकांक्षांचे प्रतिबिंब त्या साहित्यात अभावानेच दिसते. या काळातील साहित्य आणि समाज यांच्यातील नाते काहीसे विचित्र व अनुनयाचे आहे. ते समाजाच्या मानसिक गरजांचे विशेषकरून भरण करणारे आहे. अव्वल इंग्रजीत व नंतर चिपळूणकर व टिळक ज्या चातुर्वर्ण्याचा पुरस्कार करीत होते व ज्या कोकणातून देशावर आलेल्या ब्राह्मणांच्या राष्ट्रवादाची मांडणी करीत होते त्याचे प्रतिबिंब या काळातल्या साहित्यात नाही. रानडे, आगरकर, गोखले या परंपरेचेही नाही आणि, साने गुरुजी वगळता, सारा देश हलवणाऱ्या गांधीजींच्या कार्याचेही नाही. अव्वल इंग्रजी अमदानीतील वाचकाला अद्भुताकडे पळण्यात गोडी वाटत होती. त्यासाठी आधी *हातीमताई*, *शुकबहात्तरी*, *सिंहासनबत्तिशी* असे अनुवाद झाले व नंतर हळवेशास्त्री यांच्या *मंजुघोषा*, *रत्नप्रभा* अशा असंख्य अद्भुत कादंबऱ्या. पेशवाई बुडाल्याच्या दुःखात चूर असलेल्या त्या वाचकांना तेच हवे होते. हरिभाऊ आपटे हे ऐतिहासिक कादंबऱ्या लिहीत होते तरीही त्यांनी जरा वास्तववादी कादंबऱ्या लिहिल्या. त्यांनी त्या काळातल्या पुण्यातील ब्राह्मण स्त्रियांची दुःखे, विधवांचे केशवपन यासारख्या कुप्रथा यांच्यावर सौम्यपणे का होईना प्रहार केलेले दिसतात. नंतर पुन्हा फडके यांचे चटोर लेखन, खांडेकरांची सुभाषिते यांच्यातही गांधीजींचा उदय, सामान्य माणसांचे सामाजिक, राजकीय प्रतिकाराच्या केंद्रस्थानी येणे याचे प्रतिबिंब नाहीच. फक्त साने गुरुजींच्या लेखनात ते आहे. पण त्याचीही या लोकांनी त्या काळात प्रचारी म्हणून वासलात लावली होती. नंतरच्या काळात कथा या फॉर्मची प्रतिष्ठा अवास्तवपणे वाढली तीही समाज, त्यातील बदल, यांच्यापासून पळण्याचीच प्रतिक्रिया. व्यापक भान घेऊन, काही सनातन मूल्ये मनाशी बाळगून, संपूर्ण समाजाला आस्थेच्या परिघात ठेवून लढण्याचे, दीर्घ पटावर काही मांडणी करण्याचे प्रयत्न लेखकांनी केलेले दिसत नाहीत. ते बहुशः त्यांच्या

समाजाच्या मानसिक गरजांसोबत वाहत गेलेले दिसतात. कलेच्या स्वायत्ततेच्या पुरस्काराची प्रेरणाही समाजापासून सामाजिक वास्तवापासून पळण्यातच आहे.

आपण लोकांचे/समाजाचे देणे लागतो, सामाजिक वास्तव हे साहित्याचे प्राणतत्त्व आहे या प्रकारची जबाबदारीची जाणीव लेखकांना १९६० नंतर आलेली दिसते, हे लक्षणीय आहे. लेखक आपल्या निर्मितीतून जसा मूल्यांच्या पडझडीचा प्रतिकार करतो तशीच एकूण जगण्याची आपल्या मगदुराप्रमाणे संघटना करून, पुनर्मांडणी करून, त्याचा अर्थ लावण्याचा प्रयत्न करतो. आज एकूण मानवी जीवनाचे विखंडीकरण (फ्रॅग्मेन्टेशन) होत आहे त्याचा प्रतिकार करून वृहद्‌रचना करण्याची, मोठ्या आशयाला कवेत घेण्याची इच्छा व्यक्त करण्याची वृत्ती वाढते आहे हे चांगले आहे. पण त्याच वेळी जे उग्र आत्मबळ, तीव्र संयम आणि पडझडीचा प्रतिकार करण्याची अलोट आकांक्षा हे सारे पुरेशा सामर्थ्याने लेखकाच्या ठायी असायला हवे ते अधिक दिसले पाहिजे. यातूनच महत्त्वाच्या व दीर्घकाळ परिणाम करणाऱ्या कृतीचा जन्म होईल. लेखकाने या व अशा कृतीची आकांक्षा बाळगली पाहिजे. आणि ती त्याची सामाजिक जबाबदारीच आहे. लेखक हा काही सदासर्वकाळ लेखक असत नाही. एक तर लेखक म्हणून क्रियाशील असण्याचा, भराचा, काही शोधण्याच्या/सांगण्याच्या उत्साहाचा काही एक काळ असतो. लिहिणे उत्तरोत्तर मुष्कील होत जाण्याच्या काळात लेखकातील तत्त्वचिंतक प्रभावी होत जातो व लिहिण्याच्या कृतीच्या संदर्भात अनेक तापदायक प्रश्न निर्माण होत जातात. आणि या तथाकथित भराच्या काळातही लेखक सारखा लिहीत थोडाच असतो? लिहिणे ही तशी एक महत्त्वाची पण अनुषंगिक अशीच कृती म्हटली पाहिजे. माणूस म्हणून तो किती अस्सल जगतो हे अधिक महत्त्वाचे. लिहिणे हा त्यातला एक भाग व त्याचे तितकेच महत्त्व. कामू म्हणतो, तुम्ही लेखणी आणि बंदूक एकाच वेळी वापरू शकत नाही. तुम्ही लढत असता तेव्हा लेखणी बंद असते आणि लिहिताना शस्त्र म्यान करावे लागते. खरे तर लिहिणे आणि लढणे यात फरक करावा असे काहीच नाही. जगण्यातल्या लढाईत, संघर्षात स्वतःला झोकून देताना प्रतिकाराची प्रत्येक कृती लिहिण्याइतकीच महत्त्वाची असते. आणि खरे तर लिहीत नसतो तेव्हाच लेखक खऱ्या अर्थाने लिहीत असतो. प्रत्यक्ष लिहिणे ही दृश्य कृती असते, इतकेच.

-४-

समाजाने लेखकाला निष्कारण जास्ती डोक्यावर घेतले की, त्याचे जगण्याचे उग्र अग्र बोथट होण्याची शक्यता नेहमीच वाढते. त्यामुळे त्याचा रोल बदलण्याची शक्यताही. अनेकांच्या बाबतीत असे होत नाही. आपले लेखक असणे, भाष्यकार असणे व आपली सामाजिक मान्यता यांचा एक हत्यार म्हणून समाजात वावरताना निर्भयपणे काही बाजू मांडण्यासाठी काही लेखक वापर करतात. यात त्यांचे 'लेखक असणे' कदाचित थांबते. तरीही माणूस म्हणून काहीएक भलेपण, उग्र गांभीर्यासकट शिल्लक राहते. आपल्या आजच्या गरगरत्या वर्तमानात फक्त लेखक म्हणून असणे पुरेसे प्रस्तुत राहिलेले नाही. म्हणूनच गरज असेल आणि मनाला पटेल तेव्हा लेखकाने मैदानात आले पाहिजे. पण संधी असेल तेव्हा त्याला पुन्हा आपल्या लेखक असण्याच्या रोलकडे जाता आले पाहिजे. हे असे प्रत्येक वेळी जमतेच असे नाही. त्यावेळी, म्हणजे जमत नाही असे त्याला प्रामाणिकपणे वाटत असेल तर त्याने लिहिणे थांबवावे. कारण लेखकाला माणूस म्हणून आपले जगणे अर्थपूर्ण करण्यासाठी इतर मार्ग उपलब्ध असतातच. ते निवडण्यासाठीचे खुलेपण त्याला असतेच. समाजाने लेखकासाठी काय करावे? काहीच करू नये. शक्य असेल आणि तितके महत्त्व वाटत असेल तर समाजाने लेखकाला धारेवर धरले पाहिजे. राजकीय वा सामाजिक पातळीवरच्या नेत्याला समाज पाठिंबा देऊन ज्या प्रकारे मान्यता देतो ती काही सततची असत नाही. तो राजकीय/सामाजिक नेता नंतर गैरप्रकारे वागू लागला आहे अशी समाजाची धारणा झाली तर समाज त्याला त्याच्या जागेवरून खाली खेचतो. या अर्थाने समाज हा नेत्यांना धारेवरच धरत असतो. लेखकालाही त्याने त्याच प्रकारे वागवावे. अर्थात धारेवर धरण्याइतके महत्त्व समाजाला त्याच्याविषयी वाटत असले तरच तो ते करणार. राजकीय आणि सामाजिक पातळीवरच्या नेत्याला ज्या प्रकारे सतत धारेवर चालत राहावे लागते तसेच लेखकाला राहावे लागले पाहिजे. तसे जमत नसेल तर तो लेखक आपला समाजातला रोल फार तर सोडून

देईल. त्याला इलाज नाही. महत्त्वाचे सगळेच रस्ते काटेरी असतात. त्यातून चालणे जमत असेल तर ठीक, नाहीतर संपेल त्याचे लेखक असणे. (लेखकानेही अर्थातच समाजाच्या धारणांसमोर, अपेक्षांसमोर निष्कारण झुकू नये. त्याने आत्मटीका करावी. आत्मनिरीक्षण करावे. पण त्याच्या मनाला प्रामाणिकपणे जे वाटते ते त्याने अवश्य करीत राहावे.) समाजाचे, व्यक्तीचे, माणसामाणसांतील नात्याचे असे कोणत्या ना कोणत्या प्रकारचे व पातळीवरचे दुःख हे लेखकाच्या आस्थेच्या केंद्राशी असते. या दुःखाच्या मुळाशी जाऊन त्याचा शोध घेत, त्याच्या विविध कळा प्रकट करीत लेखक समाजाला आवाहन करीत असतो. असे आवाहन करणे हा कदाचित लेखकाचा आरंभीचा हेतू नसतो. तो जे काही करतो ते एक प्रकारच्या आंतरिक सक्तीने. पण ही कृती जेव्हा पुरी होते तेव्हा ती त्याची उरत नाही. ती सामाजिक वस्तू होते. लेखकाचा समाजाशी संबंध येतो तो त्याच्या अशा अर्थपूर्ण कृतीतून, निर्मितीतून, साहित्यातून. आपल्या कृतीचे गांभीर्य खऱ्या लेखकाला नेहमीच ठाऊक असते, जाणवत असते. या गांभीर्याची कदर करताना समाजाने लेखकाला एक व्यक्ती म्हणून फार किंमत देण्याचे कारण नाही. त्यातच समाजाचे व लेखकाचेही हित आहे.

ज्या 'क्वांटम' भांडवलशाहीची गोष्ट मी केली, त्यात सगळ्या गोष्टींचा सर्व थरांवरचा विनिमय हा नफ्याचा विचार करणारा विनिमय असतो. माणूस ही एक क्रयवस्तू झालेली असते. माणसाला माणसाविषयी वाटणारी आस्था त्यातून विनमहत्त्वाची होऊ लागली आहे.

माणसाचे खाणे-पिणे-लिहिणे-वाचणे-बोलणे-चालणे अशा एकूण जगण्यातच फायद्याचा, उपभोगाचा व्यक्तिवादी विचार सगळ्यात उच्च स्थानी जाऊ लागला आहे. मी, माझे, मला हे परवलीचे शब्द होऊ पाहात आहेत. समाज आणि राज्यव्यवस्था, शासनयंत्रणा यांच्यातले नाते क्षीण होऊ लागले आहे. अर्थात राष्ट्र, वंशशुचित्व, वांशिक वर्चस्व या गोष्टींचे हट्टाग्रहही लयाला जाऊ लागले आहेत, हा त्यातला बरा अनुषंग. म्हणजे आता कोणत्याही अमेरिकन बहुराष्ट्रीय कंपनीचा डायरेक्टर आता काळा भारतीयही असू शकतो. तो त्या कंपनीला सगळ्यात जास्ती नफा मिळवून देऊ शकतो हे त्याचे मूल्य. बाकी कशालाच महत्त्व नाही. अमेरिकन वर्चस्व पाहिजे, सर्वोच्च स्थानी अमेरिकनच पाहिजे असे आग्रह कमी झाले आहेत. गरीब देशात मजूर स्वस्त म्हणून तिथे कारखाने. खेरीज जागरूकता कमी असल्याने प्रतिकाराचा धोका कमी. धोकादायक आणि प्रचंड नफा देणाऱ्या विषारी रसायनांचे कारखाने गरीब देशात चालवणे अधिक सोयीचे. मार्क्सची 'जगातील कामगारांनो, एक व्हा' ही हाक आता सगळ्यात जास्ती प्रस्तुत आहे. पण प्रत्यक्षात तसे घडताना दिसत नाही. ही 'क्वांटम' भांडवलशाही तसे होऊ देत नाही. माणसांची माणसाविषयीची आस्था संपविणारे, माणसाला निर्दय करणारे, अहोरात्र घोड्यासारखे धावायला लावणारे काहीतरी या मंत्रात आहे. म्हणूनच या व्यवस्थेत लेखकाची जबाबदारी खूप वाढते. त्याच्या प्रतिकाराचे महत्त्व वाढते. ही व्यवस्था लेखक आणि त्याचे लेखन यांनाही क्रयवस्तू करणारी आहे. अमेरिकेत लेखकाने काही लिहिण्याचा संकल्प सोडला की, आधीच त्याला कोट्यवधी डॉलर्स देतात, ते या चढाओढीतूनच. यात लेखक समाजाचे रंजन करणारे काहीतरी देणार, त्याने ते द्यावे ही अपेक्षा असते. त्यावरूनच लेखकाची किंमत ठरते. कारण समाजाला पाहिजे ते तसे त्याने दिले तरच या भांडवलदार प्रकाशकांचा फायदा. त्याच्यावर नजर ठेवूनच तो इतका पैसा गुंतवतो. भांडवली व्यवस्था याप्रकारे लेखकाला प्रतिकारशून्य बनवते. कोणत्याही प्रकारे शिक्षण, प्रबोधन, प्रतिकार ही अपेक्षा तिथे नसतेच. लोकांना हवे ते तुम्ही द्या, तुमचे उखळ पांढरे होईल. इतका साधा हिशेब.

सगळ्या अर्थाने सुखी असलेल्या समूहात श्रेष्ठ दर्जाचे साहित्य निर्माण होते असा नियम नाही. उलट आहे. अशा सुखी समाजात लेखकाची गरजच कदाचित राहणार नाही. त्याचा रोल काय असणार? रंजन? त्यासाठी मी म्हणतो त्या प्रकारच्या लेखकाची तिथे गरजच नाही. पण असे मुळी असतच नाही. सगळ्या अर्थांनी तृप्त असा समाज कुठेही कधीच नसतो. प्रश्न असतातच. दुःखे असतातच. म्हणूनच लेखकाचे असणे नेहमीच अर्थपूर्ण असते. प्लेटो आपल्या *रिपब्लिक*मध्ये आदर्श राज्याची संकल्पना मांडतांना, अशा राज्यात कवीला (लेखकाला) प्रवेश न देणेच योग्य होईल असे म्हणतो. कवी समूहाला उद्दीपित करतो, त्याच्या भावना भडकवतो; तो लोकांना मोहात अडकवतो. त्याला येऊ देऊ नये. लोकांना भ्रमात ठेवून शास्त्याला लुटालुटीचा, सुखाचा निर्वेध रस्ता ठेवणाऱ्या अशा आदर्श

राज्यात प्रवेशबंदीला प्रतिकार करून लेखकाने/कवीने घुसले पाहिजे. त्याने प्राणपणाने तिथे त्याची भूमिका पार पाडली पाहिजे. त्याने शोषकाच्या विरुद्ध लढण्यासाठी पीडितांना उद्युक्त केले पाहिजे. समाजाला वा समूहाला गुंगीत ठेवून वा झुलवत ठेवून शोषण करणारे शासक/शोषक साऱ्या व्यवस्थांत असतातच. लेखकाची बांधिलकी पीडितांशी असणार हे उघड आहे. त्याने संयमाने आणि जबाबदारीने प्रतिकार हा केलाच पाहिजे.

आज भौतिक समृद्धी असलेल्या भोगवादी देशांत अव्वल दर्जाचे लेखन क्वचितच होताना दिसते. अमेरिकेत भरमसाट बेस्ट सेलर्स असतात. पण गरीब, युद्धमान, अस्वस्थ देशात व समूहातच श्रेष्ठ लेखक दिसतात. हे का होते? अगदी आपल्या भाषिक संस्कृतीमध्येही बरे लिहिणारा, महत्त्वाचे लिहिणारा जास्ती करून कोणत्या वर्गातून येत आहे? कोणाशी बांधिलकी घेऊन तो लिहीत आहे? बृहद्‌समाज व सामाजिक प्रश्न यांच्याविषयी ज्याला आस्था आहे व ज्याला तीव्र टोकदार आणि कोमल होता येते तोच लिहिणार. त्यालाच महत्त्व. जिथे जगण्यातले प्रश्न जास्ती निकराचे तिथेच प्रतिकाराची संधी अधिक. अर्थात अमेरिकेतही जगण्याचे प्रश्न या प्रकारे निकराचे नसतील असे नाही. ते कोणत्याही समाजात कोणत्या ना कोणत्या स्वरूपात असतातच. पण आज तरी तिथल्या व्यवस्थेने लेखकांच्या अशा प्रतिकाराला चेपल्याचे दृश्य दिसते.

-५-

उर्जेची कणावस्था, तरंग आणि कण जसे दुहेरीपण (ड्युॲलिटी), हायजेनबर्गचे अनिश्चिततेचे तत्त्व, बोह्‌रचे समन्वितत्तेचे (करेस्पॉन्डन्स) तत्त्व, ऊर्जेचे अविनाशित्व अशा काही गृहीतकांच्या पायावर 'क्वांटम फिजिक्स' ची इमारत उभी असते. या व अशा गृहीतकांच्या पायावर उभ्या असलेल्या वैज्ञानिक गणिताने अणूच्या गर्भातील अदृश्य कणांच्या हालचालींसंबंधी, क्रिया-प्रतिक्रियांसंबंधी व एकूणात माणसाच्या डोळ्याला न दिसणाऱ्या घटनांसंबंधी काही अनुमाने/निष्कर्ष काढता येतात. हे निष्कर्ष प्रत्यक्ष प्रयोगांशी पडताळले की सिद्धान्तांना पुरावा मिळून बळकटी येते. पण याचा अर्थ हे जे व्यवहार चालतात ते फक्त क्वांटम फिजिक्स सांगते त्यानुसारच चालत असतील अशी खात्री नसते. अत्यंत वेगाने, उदाहरणार्थ प्रकाशाच्या वेगाने घडणाऱ्या हालचालींत क्षणोक्षणीच्या स्थितीचे चित्र त्यातून आकळत नाही, पण परिणामाच्या स्वरूपातील सरासरी निष्कर्षांना पुष्टी मिळते. क्वांटम फिजिक्सने काही गृहीतकांच्या पायावर उभारलेली ही प्रतिसृष्टी याप्रकारे आपल्याला या सूक्ष्मसृष्टीसंबंधी काही सत्ये पारखून घ्यायला मदत करीत असते.

कादंबरीकारही रचना करताना त्याला कमीअधिक महत्त्वाची वाटणारी काही गृहीतके स्वीकारतो, त्यांच्या पायावर रचना करतो. तो त्यात पात्रे, घटना यांच्या क्रिया-प्रतिक्रियांतून काही एक सत्य शोधण्याचा व मांडण्याचा प्रयत्न करतो. म्हणूनच त्याने उभे केलेले वास्तव हे तथाकथित सामाजिक वास्तव वा मानवी नात्यांचे प्रत्यक्ष वास्तव असतेच असे नाही. पण त्यातून जे सत्य तो शोधू पाहतो त्याचा संबंध समाजासंबंधीच्या किंवा माणसासंबंधीच्या सत्याशी पोहोचतो. अर्थात विज्ञान ही बऱ्याच ज्ञानी लोकांना मान्य असलेली एक तावूनसुलाखून निघालेली आणि सुधारणेला सतत खुली असलेली चौकट असते व तिच्यात वैज्ञानिकाला स्वातंत्र्य घेण्यासाठी फारशी जागा नसते. कादंबरीकार प्रत्येक वेळी नवी व्यवस्था उभी करतो व या उभारणीतून काही सत्य शोधू पाहतो, काही विधान करू पाहतो. या लवचिकतेमुळे त्याला संधी जास्त असते व त्यामुळे त्याची जबाबदारीही वाढते. त्याच्या प्रामाणिकपणाचा कस लागतो तो इथेच. त्याच्या मानवी करुणेचा, आस्थेचा पाया त्यासाठी मजबूत हवा. समाज हा सतत बदलता, वाहता, नित्यनूतन असतो. मानवी नातीही प्रत्येक काळी वेगवेगळ्या माणसांत वेगळीवेगळी. त्यामुळेच लेखकाला प्रत्येक वेळी नवे आव्हान असते. आधीचे कैक सारे माहीत असण्याच्या उजेडात त्याला नवी मांडणी करायची असते व सत्याचा शोध घ्यायचा असतो. वैज्ञानिक सत्याचा शोध हा मानवी समाजाच्या संस्कृत होण्यासाठी, त्याची ज्ञानवत्ता वाढवण्यासाठी महत्त्वाचा असतो तितके लेखकाच्या कृतीचे परिणाम सहज सरळ जाणवत नाहीत. कोणाचा परिणाम किती व किती काळ जाणवेल याचेही गणित नाही. पण त्याचा संबंधही समाजाशी, त्याच्या संस्कृत होण्याशीच पोहोचतो म्हणून त्याचे महत्त्व. वैज्ञानिक सत्याचा उपयोग मानवी कल्याणासाठी कोणत्या दृष्टीने, दिशेने करावा यासाठीचा नैतिक प्रकाश लेखक शोधत असलेल्या सत्यातूनच प्रकट होत असतो म्हणूनही त्याचे महत्त्व. समाजाचे रंजन करणारा, अनुनय

करणारा व त्यातून गब्बर माया जमवणारा लेखक मी म्हणतो त्या प्रकारचा प्रतिकार करणारच नाही, त्याला कसले सत्य दिसणार? लोकांनी त्याच्याकडून काहीच अपेक्षा करू नये. जबर लुटालुटीच्या आणि दमछाक करणाऱ्या शर्यतीच्या या काळात समाजातल्या शोषित, अव्यक्त आणि दुबळ्या बृहद् वर्गाशी बांधिलकी ठेवून त्यासाठी पुरेशी लवचिकता घेऊन आपल्या प्रतिकाराची अस्त्रे तळपत ठेवणारा लेखक ही आजच्या मानवी समाजाची गरज आहे. असा लेखक हरघडी किंवा कुठेही हात घातला की मिळेल/सापडेल असे नाही. पण लेखक समाजातून येतो हे खरे आहे तर लेखक हा लोकांच्या इच्छाशक्तीचे प्रतिनिधित्व करतो असेही म्हणता येईल. त्यामुळे या प्रकारचा लेखक निर्माण होणेही समाजाच्या इच्छाशक्तीशी संवंधित असेल, असे म्हणावे लागते.

३. विचारवंत आणि समाज

वसंत पळशीकर

आरंभालाच दोन प्रश्न मनात येतात. 'विचारवंत' हा शब्द कोणत्या शब्दाला प्रतिशब्द म्हणून आपण घडविला आहे? आणि 'विचारवंत' कोणाला म्हणावे? हे ते दोन प्रश्न होत. ब्रिटिशपूर्व काळी हा शब्द नसावा. शास्त्री, पंडित, आचार्य हे शब्द त्या काळी वापरात असणार. विद्वान हा शब्दही प्रचलित असावा. मग या शब्दांचाच वापर करावयास हरकत कोणती? 'इन्टलेक्च्युअल्', 'थिंकर' या इंग्रजी शब्दांना मराठी प्रतिशब्द म्हणून 'विचारवंत' हा शब्द नव्याने घडविला गेला असे दिसते. नवा शब्द प्रचारात येण्याचे पुढील एक कारण दिसते. विवक्षित पद्धतीने विवक्षित ग्रंथाचे, शास्त्राचे, गुरू वा आचार्य यांच्याजवळ राहून अध्ययन केल्यावर, एक विशिष्ट पातळी – विद्वत्तेची व विवेचक मांडणीची – गाठल्यावर शास्त्री, आचार्य, पंडित या पदवीला व्यक्ती पात्र ठरत असे. त्यापेक्षा एका वेगळ्या पद्धतीने आणि वेगळ्याच ग्रंथांचा व शास्त्रांचा अभ्यास केलेल्या व त्या अभ्यासाच्या आधारे लेखन-भाषण करू लागलेल्या व्यक्तीला 'विचारवंत' म्हणून ओळखले जाऊ लागले. म्हणजे, इंग्रजांच्या राजवटीवरोबर आलेले नवे शिक्षण व त्या नव्या शिक्षणाच्या गाभ्याशी असलेली नवी शास्त्रे यांच्याशी या शब्दाचा संबंध दिसतो. इतिहास, समाजशास्त्र, अर्थशास्त्र, राज्यशास्त्र, तत्त्वज्ञान, साहित्य, मानसशास्त्र, मानवसंस्कृतिशास्त्र इत्यादी नव्या सामाजिक शास्त्रांचे अध्ययन त्याचे झालेले नाही – औपचारिकरित्या वा अनौपचारिकरित्या – त्याची 'विचारवंत' म्हणून आपण ओळख करून घेऊ का? त्याचा स्वीकार करू का? तसेच, एका विवक्षित पद्धतीने बौद्धिक युक्तिवाद न करणाऱ्या व्यक्तीला उद्देशून 'विचारवंत' हा शब्द आपण वापरू का? युरोपात सतराव्या शतकानंतरच्या काळात धर्माधिष्ठित समाजाचे अवस्थांतर एका 'सेक्युलर' समाजात होत गेले. त्या स्थित्यंतराच्या घडामोडीशी या शब्दाचा घनिष्ठ संबंध दिसतो.[१]

'विचारवंत' कोणाला म्हणावे, या प्रश्नाचे उत्तर या परिप्रेक्ष्यात देता येईल का? नव्या सामाजिक शास्त्रांच्या आधारे, बुद्धिप्रामाण्यवादी भूमिकेमधून साऱ्या समाजाच्या स्थितिगती-विषयी विवेचन करणाऱ्या व्यक्तीची ओळख 'विचारवंत' या शब्दाने आपणांस पटते, असे आपण म्हणू शकू का? 'बुद्धिप्रामाण्यवादी' हा शब्द मी वापरला आहे, त्याचे थोडे स्पष्टीकरण करतो. समजा, एक व्यक्ती स्वतःला सश्रद्ध धर्मनिष्ठ म्हणवीत असेल, व त्या भूमिकेमधून आपले विचार मांडत असेल, त्याच्या मांडणीला ती व्यक्ती नव्या सामाजिक शास्त्रांचा व त्यांच्या परिभाषेचा आधार देत नसेल, तर त्या व्यक्तीला आपण 'विचारवंत' म्हणून मान्यता देऊ का? महात्मा गांधींचे उदाहरण घेता येईल. 'इन्टलेक्च्युअल्' म्हणून गांधींना आपल्या समाजात – विशेषतः इन्टलेक्च्युअल जगात – आजही मान्यता नाही. तसे म्हणावयाचे झाल्यास अनेकांना अवघडल्यासारखे होते. डॉ. बाबासाहेब आंबेडकरांची गांधींवरील टीका येथे आठवावी. बुद्धिप्रामाण्य म्हणजे नेमके काय, हा प्रश्न तसा अडचणीत टाकणारा आहे. पण असा प्रश्न उपस्थित न करता बुद्धिप्रामाण्यवाद आपल्याकडे स्वीकारला गेला आहे. आणि

---

१. याच अंकात श्री. गिरीश कर्नाड यांचे अहमदनगर येथील अ.भा. मराठी साहित्य संमेलनाचे उद्घाटनाचे भाषण पुनर्मुद्रित केले आहे. त्यात 'इंटलेक्च्युअल' हा शब्द फ्रान्समध्ये १९ व्या शतकाच्या अखेरीस, सुविख्यात द्रेफस खटल्याच्या काळात, द्रेफसची बाजू घेऊन उभे राहिलेल्या मंडळींसाठी प्रथमतः उपयोगात आला असे म्हटले आहे. धर्मावरून नागरिकांमध्ये भेद केले जाऊ नयेत, व्यक्तीच्या प्रतिष्ठेची कदर केली जावी, त्याचे हक्क त्याला वजावता आले पाहिजेत या मुद्यांवर या मंडळींनी ठाम भूमिका घेतली. 'इंटलेक्च्युअल' कोण, तर काही तत्त्वे वा मूल्ये यांविषयी दुराग्रह बाळगून जो बुद्धीचा वापर करून वाद घालत राहतो तो 'बुद्धिवादी' असा अर्थ त्या काळी केला गेला. धर्म, इतिहास, परंपरा यांचा आदर करावयास हवा ही अपेक्षा या निवाड्यामागे असणार. म्हणजे, वर जी मांडणी केली आहे. ती आणि कर्नाड यांनी कथन केलेला 'इंटलेक्च्युअल' या शब्दाचा इतिहास परस्परांशी संवादी आहेत.

अनुक्रमणिका

म्हणूनच, गांधींचा प्रभाव मान्य करीत असतानाच – तो मान्य करण्याखेरीज गत्यंतरही नव्हते म्हणा – त्यांना अगदी अलीकडेपर्यंत 'ऑब्सक्युरँटिस्ट' म्हटले जात आले. कारण काय, तर स्वतःच्या वौद्धिक युक्तिवादांना वुद्धिप्रामाण्यवादाची बैठक आहे असे ते म्हणत नव्हते व सामाजिक शास्त्रांचाही आधार घेत नव्हते.

या संदर्भात, दुसऱ्या वाजूला कार्ल मार्क्स व वर्ट्रंड रसेल यांची उदाहरणे आपण घेऊ शकू. विचारवंताचा आदर्श नमुना म्हणून महाराष्ट्रात एकदोन पिढ्यांतील अनेकांनी रसेल यांचे उदाहरण समोर ठेवले असे म्हटले तर ते वावगे ठरू नये. अत्युच्च कोटीचा विचारवंत म्हणून कार्ल मार्क्स यांचा लौकिक निर्विवाद आहे. या दोघांचेही सामाजिक शास्त्रांचे प्रगाढ अध्ययन होते व हे दोघेही 'बुद्धिप्रामाण्यवादी'[२] भूमिकेवर स्थिर होते.

'विचारवंत' या शब्दाची ही जी गृहीत व्याख्या आहे तीच तपासून घ्यायला हवी अशी आज निकड उत्पन्न झाली आहे असे मला सुचवावयाचे आहे. दोन उदाहरणे मी घेतो. एक, न्यायमूर्ती महादेव गोविंद रानडे यांचे आणि दुसरे, महात्मा जोतीराव फुले यांचे. दोघांचीही थोरवी सर्वमान्य आहे. 'सर्वज्ञ' म्हणून ख्याती व्हावी इतकी विद्वत्ता न्यायमूर्तींपाशी होती. त्यांनी लेखन केले, भाषणे दिली. त्यांचे संग्रह प्रसिद्ध आहेत. वरील रूढ गृहीत व्याख्येनुसार त्यांची गणना विचारवंत म्हणून होऊ शकते. पण बुद्धिवंतांमध्ये त्यांना विचारवंत म्हणून मान्यता आहे असे आढळत नाही. उदाहरणार्थ, 'रानडे यांचा अर्थशास्त्रीय विचार', 'रानडे यांची नेमस्त विचारप्रणाली' या प्रकारचे विषय घेऊन जेव्हा लेखन होत नसते तेव्हा रानडे यांची दखल वैचारिक लेखनात किती घेतली जाते? त्यांची 'धर्मपर व्याख्याने' विचारवंताकडून अपेक्षा केली जाईल त्या अपेक्षा पूर्ण करीत नाहीत असा निष्कर्ष वहुधा काढला जातो. पण तो काढण्याइतकीही त्यांची दखल विचारवंतांचा वर्ग घेतो असे आढळत नाही. महात्मा फुले यांनी तत्कालीन नाना अंधसमजुतींचा फायदा उठविणाऱ्या लोभी ब्राह्मणांच्या भिक्षुकी कर्मकांडप्रधान धार्मिकतेवर कठोर हल्ला चढविला. तो चढवीत असताना बुद्धिप्रामाण्यवादी भूमिका अंगिकारली असे म्हणता येईल. मात्र सामाजिक शास्त्रांचे त्याचे अध्ययन फार तर कामचलाऊ होते; त्यांचे अनेकानेक युक्तिवाद फार सदोष होते. त्यांच्या समग्र वाङ्मयाचे पुस्तक वाचताना त्यांच्या युक्तिवादांनी काही आपण प्रभावित होत नाही. 'इन्टलेक्च्युअल' या कोटीत ते वसत नाहीत. जसे, उदाहरणार्थ, डॉ. वावासाहेव आंवेडकर चपखल वसतात. या कारणाने, फुल्यांचे समर्थन करणारे किंवा त्यांच्या विचारांचा मागोवा घेणारे विवक्षित लेखन सोडले तर ते तसे आजही उपेक्षित मानकरीच राहिले आहेत, विचारवंतांच्या जगात. समाजाच्या धारणेच्या, उन्नयनाच्या दृष्टीने विचार कोणी किती मोलाचा दिला या कसोटीवर मापल्यास हे दोघे श्रेष्ठ विचारवंत ठरतात ही गोष्ट मला उघड दिसते.

किंवा आपण सरळच पुढील प्रश्न विचारावा. ज्याने विद्यापीठीय चौकटीतल्या पद्धतीने सामाजिक शास्त्रांचे अध्ययन केलेले नाही आणि जो बुद्धिप्रामाण्यवादी नाही तो 'विचारवंत' या पदवीला पोचू शकतो की नाही? 'नाही', असे आपले उत्तर असेल, तर आपण एक निरुंद, विशेषीकृत (नॅरो, स्पेशलाइज्ड) व्याख्या करून वसू. तशी व्याख्या करायला आपण अर्थातच मोकळे आहोत. पण ते किती शहाणपणाचे होईल?

आणि, जर आपण असे म्हटले, की सामाजिक शास्त्रांचे अध्ययन न केलेली, बुद्धिप्रामाण्यवादाची कास न धरलेली व्यक्तीदेखील 'विचारवंत' असू शकते. तर मग 'विचारवंता'चे विचारवंतपण कशात असते याचा खुलासा करावा लागेल. नकारात्मक स्वरूपाची एक गोष्ट आरंभीच सांगता येईल. ती अशी की, जी व्यक्ती स्वतःचे म्हणणे सुसंगतरीत्या मांडू शकत नाही, मांडणी न करता फक्त मते अभिव्यक्त करीत राहते तिला विचारवंत म्हणता येणार नाही. म्हणजे असे की, वागण्या-वोलण्यात एखादी व्यक्ती 'विचारी' असेल, पण 'विचारवंत'

२. 'बुद्धिप्रामाण्यवाद' या संज्ञेचा आपल्या येथील रूढ अर्थ काहीसा असा सांगता येईल : श्रद्धेने कोणतीही गोष्ट मान्य करावयाची नाही. तिचा 'याचि देहीं, याच डोळां' म्हणजे ऐंद्रिय पडताळा घेता आला पाहिजे. वेगळ्या शब्दांत म्हणावयाचे तर, वैज्ञानिक रीतीने ज्या गोष्टी सिद्ध करता येतील तेवढ्याच फक्त स्वीकारावयाच्या. योग्यायोग्य विचार करीत असताना, परंपरेने काय योग्य मानले आहे, धर्मग्रंथ काय सांगतात याला काही महत्त्व नाही; माणसाची *अनुभवा*ला येणारी स्वभावप्रकृती, त्याच्या स्वभावगत प्रेरणा, उद्दिष्टे, प्रत्यक्ष गोचर व्यवहार इत्यादी ध्यानात घेऊनच साध्य-साधन विवेक करून निर्णय केला पाहिजे, अशी भूमिका.

म्हणून पदवी प्राप्त होण्यासाठी तेवढी गोष्ट पुरेशी नाही. दुसरीही एक नकारात्मक गोष्ट अशी की, स्वतःच्या मांडणीद्वारे ती व्यक्ती ज्या वेगवेगळ्या गोष्टी, विचार, तत्त्वे प्रतिपादित असेल त्यांच्यात काही एक सुसंवाद असावा; त्या साऱ्यांना पायाभूत अशी एक वैठक असावी. ती गोष्ट अर्थात सकारात्मकही आहेच. मांडणीबाबत असे म्हणता येईल की, तार्किक युक्तिवादांच्या आधारे विद्वत्तापूर्णरीत्या केलेलीच ती मांडणी असावी अशी काही अट नाही. दृष्टांतांच्या आधारेही मांडणी होऊ शकते. जशी आचार्य दादा धर्माधिकारी यांची मांडणी असे.[३] इतरही प्रकार संभवतात. विचारवंत, विद्वान, पंडित मोठे तल्लख, भेदक विश्लेषण तर्ककर्कशपणे करू शकणारा असलाच पाहिजे असे नाही. तर मग त्याचे विचारवंतपण कशात साठवलेले असते?

जगण्याच्या ओघात तो जे अनुभवतो – वाचन, श्रवण, दर्शन हेही अनुभवणेच – त्यापासून वैयक्तिक तसेच सामाजिक पातळीवर जीवनाच्या संदर्भात काय शोध हाती येतो, शहाणपणाची, भली, हिताची वा खरी म्हणून कोणती तत्त्वे, मूल्ये, कल्पना प्रकट होतात वा प्रतीत होतात, या स्वरूपाचे चिंतन त्याच्या 'आंतरिक अवकाशा'त निःस्वार्थी, तटस्थ, अनासक्त वृत्तीने घडते यात विचारवंतपण साठवलेले असते, व तो त्याचा स्रोत असतो असे म्हणता येते का? दुसरी गोष्ट, विशिष्ट घटनाप्रसंगी, विशिष्ट व्यक्ती वा समूह वा समाज यांना उद्देशून काही सांगितले जात असले तरी, जे सांगितले जात असते ते सर्वसामान्यपणे लागू होणारे, तात्त्विक स्वरूपाचे, वैश्विक (युनिव्हर्सल) स्वरूपाचे असते हाही विचारवंतपणाचा एक भाग असतो असे म्हणता येते का?

तल्लख बुद्धीचा वकील जेव्हा त्याच्या पक्षकाराच्या बाजूने समर्थ युक्तिवाद करीत असतो तेव्हा तो विचारवंताच्या भूमिकेत बहुधा नसतो. काही वेळेस पक्षकाराची बाजूही विचारवंताच्या भूमिकेतून मांडली जाते ही गोष्ट वेगळी. तात्पर्य, बुद्धीचा तल्लख, भेदक, प्रभावी वापर करून तर्ककठोर युक्तिवादाच्या आधारे मांडणी करणारा प्रत्येकजण 'विचारवंत'.या पदवीला पोहोचू शकत नाही. तसेच, एखाद्या विशिष्ट शास्त्राच्या चौकटीत तज्ज्ञ पंडित या नात्याने केलेली मांडणीही ती मांडणी करणाऱ्यास 'विचारवंत' या पदवीस पोचवू शकत नाही.

या सगळ्याचा एकंदर मथितार्थ काय? निःस्वार्थी, तटस्थ/अनासक्त भूमिकेमधून व्यक्ती व समाज यांच्याविषयीच्या सर्वसामान्य तत्त्वांचा, शहाणपणाचा, भल्याबुऱ्याचा, हिताहिताचा, खऱ्याखोट्याचा शोध जीवनाच्या संदर्भात समग्र दृष्टी बाळगून जो घेतो व तसा तो घेत असताना व त्यासंबंधी मांडणी करीत असताना जो या सगळ्याची म्हणून एक अंगभूत शिस्त पाळतो तो विचारवंत या पदवीला पोचतो. नुसती बौद्धिक क्षमता यासाठी पुरेशी पडत नाही. किंबहुना, रूढार्थाने उच्च कोटीची बौद्धिक क्षमता ही नीतिविवेकाच्या अभावी विचारवंत या पदवीला पोचण्याच्या आड येण्याचाच संभव अधिक. विवेक करता येण्यासाठी काही एक बौद्धिक क्षमता व शिस्त आवश्यक असते ही गोष्ट खरी. पण विवेक करता येण्यासाठी मुळात एक नैतिक भूमिका गरजेची असते.

-२-

आज वेगवेगळ्या विषयांवर ज्या व्यक्ती व्याख्याने देतात, लेख लिहितात, या माध्यमांतून काही बौद्धिक विश्लेषण, युक्तिवाद सादर करीत स्वतःची मते मांडतात त्यांचे नाव विचारवंत म्हणून समाजात प्रसृत होते. ही गोष्टही खरी की, अलीकडच्या काळात महाविद्यालये व विद्यापीठे यांची संख्या वाढली, शिक्षणाचा प्रसार झाला आणि पदव्युत्तर वा त्याही पुढचे शिक्षण घेतलेल्या व्यक्तींच्या संख्येत अनेक पटींनी वाढ झाली. आणि नित्य आणखी भर पडत आहे. वेगवेगळी आधुनिक शास्त्रे शिकलेली, त्यांच्यात पदव्या घेतलेली ही मंडळी जेव्हा 'विचारवंत' बनण्याची आकांक्षा बाळगतात, वा त्यांची कळत नकळत त्या दिशेने वाटचाल होऊ लागते तेव्हा स्वाभाविकच सामाजिक शास्त्रांचे जे अध्ययन त्यांनी केलेले असते त्यांचा ते आधार घेतात. किंवा अन्य ख्यातनाम देशी-विदेशी विचारवंतांच्या विवेचनाचा स्वतःच्या विवेचनासाठी आधार घेतात. अशा विचारवंतांच्या मांडणीत, विवेचनांतही एक नैतिक भूमिका व दृष्टी अध्याहृत असते. मात्र पुष्कळदा ती प्रच्छन्न असते. पण ते विचारवंत

३. आचार्य दादा धर्माधिकारी चोख तार्किक युक्तिवादही समर्थपणे करू शकत असत.

अनुक्रमणिका

म्हणून नावाजले जातात ते त्यांच्या सामाजिक शास्त्रांमधील विद्वत्तेबद्दल त्यांच्या विश्लेषक टीकाटिप्पणीबद्दल वा त्यांच्या कुशल व प्रभावी युक्तिवादामुळे.[४] विचारवंत या कल्पनेचा यात संकोच होत असला तरी, ही एक वास्तविकता म्हणून स्वीकारणे जास्त शहाणपणाचे व व्यवहारी होईल.

पुष्कळ वाचन, सामाजिक व अन्य शास्त्रांचे अध्ययन, इतर नामवंत विचारवंतांच्या विचारांचा परिचय/अभ्यास या गोष्टी ज्याच्या जमेला नाहीत तोही जगण्याच्या ओघात येणाऱ्या अनुभवांवर मूल्ये, तत्त्वे, श्रद्धा, संकल्पना यांच्या चौकटीत व त्या आधारे खोलवर, अगदी मुळाशी जाऊन विचार करू शकतो. अशी विचारी माणसे आढळतात. त्यातली काही, प्रसंग पडला तर, आपले म्हणणे व्यवस्थित मांडूही शकतात, वाद घालू शकतात. परंतु त्यांना कोणी विचारवंत मानीत नाही. ज्यांचे विचारवंत असणे वरील गोष्टींच्या पुंजीवर निर्णायक अर्थाने अवलंबून असते असा एक वर्ग आज आहे. तो समाजात बराच प्रभावीही आहे. कारण विचारवंत हा शिकलेला, नाना संदर्भ देऊ शकणारा, मोठमोठी नावे घेऊ शकणारा असावा अशी अपेक्षा बाळगलेली असते. महाविद्यालयीन व विद्यापीठीय शिक्षण जसजसे जनसामान्यांतील पुष्कळांपर्यंत पोचत आहे तसतसे या कोटीतलेच विचारवंत बहुसंख्येने आढळू लागावेत हे स्वाभाविकही आहे.

अलिकडच्या काळात शिक्षणाच्या गुणवत्तेत, कसात जो सार्वत्रिक ऱ्हास झाला आहे – व ही घसरण थांबवण्याची शक्यता नजीकच्या भविष्यकाळात दिसत नाही – त्यामधून काही गंभीर पेच निर्माण झाले आहेत याची इथे दखल घ्यायला हवी. वेगवेगळी आधुनिक शास्त्रे घेतली तर त्यांच्या क्षेत्रातील उत्तम ग्रंथ आपल्याला बव्हंशी इंग्लिश भाषेत उपलब्ध आहेत. (आपल्या दृष्टीने अन्य परकीय भाषांचा या संदर्भात विचार केला नाही तरी चालेल.) वेगवेगळ्या पातळ्यांवरील कामचलाऊ वा बरी पाठ्यपुस्तके, स्फुट लेखांचे संग्रह वजा केले आणि कसदार चिंतन-विवेचन ज्यांमध्ये आढळते अशा मराठीतील शास्त्र ग्रंथांची यादी करावयाची म्हटली तर ती फार मोठी व्हावयाची नाही. पण जी काही चांगल्या, दर्जेदार ग्रंथांची यादी होईल त्यातलीही किती महाविद्यायीन/विद्यापीठीय शिक्षणाच्या ओघात अभ्यासली जातात, हा प्रश्न न विचारलेला बरा अशी आज स्थिती आहे. इंग्रजी पुस्तकांबद्दलची स्थिती अशी अनुभवाला येते की, ते वाचून समजून घेण्याची क्षमता फार थोड्यांच्या ठायी शिकण्याच्या ओघात निर्माण होते. पण पदव्या हाती असल्याने व औपचारिकतः इंग्रजी वाचता येत असल्याने, ग्रंथ कळला अशी प्रामाणिक समजूत करून घेता येते. माझे पुढील विधान आढ्यतेचे द्योतक वाटण्याचा धोका ध्यानात घेऊनही मी ते करीत आहे. नम्रतेने करीत आहे. अनेक वर्षे वेगवेगळ्या विषयांतील लेखांची, पुस्तकांची इंग्रजीमधून मराठी भाषांतरे तपासण्याच्या, संपादित करण्याच्या अनुभवामधून हाती आलेला चिंताजनक निष्कर्ष असा की, इंग्रजीत ते जे वाचतात त्याचे, अनेक मान्यवरांचेही, आकलन फार ढोबळ, गोळाबेरीज या स्वरूपाचे असते; काही वेळा तर ते सपशेल चुकीचे असते. किंवा, आपल्यासमोर असलेल्या संहितेचा अर्थ काटेकोरपणे, स्वतःला पूर्ण कळून लावला नाही तर काय बिघडते, अशी तरी धारणा असावी. मराठीत कसदार असे वाचायचे म्हटले तरी फार नाही, जे आहे तेही फार वाचण्याचे कष्ट घेतले जात नाहीत, इंग्रजी वाचलेच तर ते पूर्ण ग्रहण होत नाही, इंग्रजीत वाचन आपल्याला फार अवघड जाते हे लक्षात आल्यावर त्या वाटेला जाणेच नको असा निर्णयही केला जातो, हे चित्र जर वास्तव असेल, आणि ते तसे आहे असे मला दिसते, तर वेगवेगळ्या आधुनिक शास्त्रांचे सखोल वाचन-अध्ययन या स्वरूपात जी बैठक पक्की होणे विचारवंत बनण्यासाठी रूढार्थाने आवश्यक आहे तीच बहुतेकांची होत नाही असा त्याचा अर्थ आहे.

एकीकडे ही स्थिती तर दुसरीकडे ज्या अनेकानेक उपक्रमांसाठी 'वैचारिक घडामोड' (ॲक्टिव्हिटी) असा शब्दप्रयोग करता येईल अशा उपक्रमांचे फारच उदंड पीक आलेले आहे. वृत्तपत्रे व त्यांच्या खास पुरवण्या, नियतकालिके, आकाशवाणी, दूरदर्शन यांसारखी प्रसारमाध्यमे विचारवंत घडवीत असतात असेही म्हणता येण्यासारखी स्थिती आहे. परिसंवाद, चर्चासत्रे

४. ही विद्वत्ता खरी खोलवर पोचणारी किती आणि वेगडी, उथळ किती हा मुद्दा राहतो. पण तो तूर्त बाजूला ठेवू. वाचक-श्रोते प्रभावित होतात की नाही, याला आजच्या घडीला जास्त वजन प्राप्त झाले आहे.

सतत होत असतातच, ज्यांमध्ये उत्साहाने निबंधावर निबंध सादर केले जातात. व्याख्यानमालाही अनेक पटीने वाढल्या आहेत. अलीकडे प्राध्यापकांनी सामाजिक शास्त्रांच्या विषयवार परिषदाही स्थापन केल्या आहेत. त्यांच्या वार्षिक अधिवेशनांतही अनेक निबंध सादर होतात. यात गेल्या तीनचार वर्षांमध्ये 'विचारवेध संमेलना'ची भर पडली आहे.[५] म्हटले तर केवढे विचारमंथन महाराष्ट्रात सतत चाललेले असते!

वर निर्दिष्ट केलेल्या प्रक्रियेमधून, समाजात ज्यांना पट्टीचे विचारवंत म्हणून मान्यता मिळते व जे स्वतःलाही त्या कोटीत धरतात अशांची बऱ्यापैकी मोठ्या प्रमाणात निर्मिती होत आहे. म्हणजे, या एकप्रकारच्या अथक वैचारिक मंथनामधून नवविचारांचे नवनीत, गोळेच्या गोळे, हाती येत राहावयास हवे होते. तसे काही घडत असते तर निदानपक्षी उच्च शिक्षणाच्या स्तरावर कोणत्याही विषयाचे मराठी माध्यमामधून, मराठीतील ग्रंथ व अन्य साहित्याच्या आधारे अव्वल दर्जाचे शिक्षण घेणे एव्हाना शक्य व्हायला हवे होते. पण तसे काही घडताना आढळत नाही. समाजाचा वैचारिक स्तर उंचावण्याऐवजी वा खोल होण्याऐवजी, व्यापक व सूक्ष्म, दोन्ही होण्याऐवजी विचाराच्या नावे एक ढिसाळपणा, भोंगळपणा, उथळपणा व या सर्वांवर पांघरूण घालण्यास उपयोगी पडणारा अभिनिवेश माजला आहे असे दृश्य दिसते.

अव्वल कसाचा विचार मराठीत मांडलाच जात नाही असे नाही. त्या कुवतीच्या काही व्यक्ती समाजात आहेत. पण त्या अपवादादाखल आहेत. मराठी समाजाची एकंदर लोकसंख्या विचारात घेता अशांची संख्या/प्रमाण अत्यल्प आहे.

-३-

समाज आणि विचारवंत यांचा परस्परसंबंध कसा असतो? 'विचारमंथना'तून जर सकस, अर्थपूर्ण विचारांचा अभावच जास्त प्रकट होत असेल तर, 'जसा समाज तसे विचारवंत', 'मागणी तसा पुरवठा' असे म्हणता येईल. असे समाजशास्त्रीय विश्लेषण करणे शक्य आहे, व ते अधिक खोलात जाऊन करणे इष्ट, आवश्यक व उपकारकही ठरेल. त्याच वेळी, उलटेही विश्लेषण करता येईल; म्हणजे, 'जसे विचारवंत तसा समाज' असेही म्हणता येईल. दोन्ही अंगांनी विचार व्हायला हवा.

समाजजीवनाच्या सर्व अंगांवर प्रभुत्व असलेला सुशिक्षित, पांढरपेशा व्यावसायिक असा जो मोठा मराठी बुद्धिजीवी वर्ग आहे त्याला त्याच्या अस्तित्वासाठी, त्याचे कार्य पार पाडण्यासाठी मराठी भाषेमधून, स्वतंत्र वृत्तीने कसून विचार करावयाची गरज जाणवत नाही. याबाबतीत तो परदेशावलंबी आहे आणि परावलंबी असण्याबद्दल त्याला खंतही नाही. या वर्गाची वैचारिक-मानसिक जडणघडण ज्यामधून होते ते साहित्य कोणते व ते कोण लिहितो? ते परदेशी तरी असते वा परदेशीयांचे अनुवाद या स्वरूपाचे असते. सांस्कृतिकदृष्ट्याही हा वर्ग परावलंबी आहे. त्याला मराठीविषयी जे काही 'प्रेम' आहे त्याची जातकुळी कोणती आहे याची बऱ्यापैकी कल्पना मराठी भाषेच्या नावे होणाऱ्या जागतिक संमेलनांवरून व सोहळ्यांवरून येते. 'वैचारिक' या सदराखाली मोडणारे साहित्यही त्याला हलकेफुलके, जाता-येता वाचता येईल या स्वरूपाचे आवडते. मराठी सांस्कृतिक जीवनात दिवाळी अंक ही एक दखल घ्यायला हवी अशी मोठी, महत्त्वपूर्ण वार्षिक घडामोड आहे. या अंकांमधील वैचारिक साहित्याची या दृष्टीने काटेकोर व परखड चिकित्सा करण्यासारखी आहे. विचारांना वाहिलेल्या नियतकालिकांची संख्या हातांच्या बोटावर मोजता येण्याइतकीच जेमतेम निघेल. ही नियतकालिके वर्गणीदार वाचकांच्या भरवशावर चालू शकत नाहीत हे सर्वज्ञात आहे. पण खरी शोकांतिका वेगळीच आहे. या नियतकालिकांच्या संपादकांची मुख्य तक्रार, चांगले लेखन मिळत नाही ही राहिली आहे. एका किमान दर्जाचेच लेखन प्रकाशित करावयाचे असा आग्रह धरल्यास ती बंद पडतील, अशी स्थिती आहे. एवढी थोडी व फार पृष्ठे नसलेली नियतकालिके दर्जेदार लेखनाने भरण्याइतकेही पहिल्या-दुसऱ्या श्रेणीचे विचारवंत महाराष्ट्रात

---

५. विचारवेध संमेलन आयोजित करणाऱ्या, सातारा येथील डॉ. बाबासाहेब आंबेडकर अकादमीचा वा या उपक्रमाचा अधिक्षेप वा उपहास मनात नाही. 'विचारवेध' हे नाव संमेलनासाठी निवडण्यात मोठे आव्हान – जणुकाही शिवधनुष्य उचलून शरसंधान करण्याचेच – पत्करले आहे, असे मनात येते मात्र.

नाहीत, ही वस्तुस्थिती अद्याप तरी, सुदैवाने, नाही. पण यातल्या अनेकांना लिहिते करणे ही एक वऱ्यापैकी कष्टप्रद गोष्ट असते, हाही संपादकांचा अनुभव आहे. मराठी भाषेत लिहिणे ज्यांना नको वाटते वा जे इंग्रजीत लिहिण्यास जास्त महत्त्व देतात त्यांना मी सोडूनच देतो. ज्यांची अशी वृत्ती वा भूमिका नाही त्यांच्याबद्दल मी म्हणतो आहे. यापुढची, व्यक्तिशः मला व्यथित करीत आलेली गोष्ट अशी की, मराठी भाषेमधून जे जे वैचारिक साहित्य ग्रंथरूपाने प्रसिद्ध होत असते त्याचे कसून परीक्षण करणारे समीक्षात्मक लेखन करणे ही तिसऱ्या-चौथ्या श्रेणीची कामगिरी मानली जाते. अलीकडे, महानगरीय दैनिकांच्यामधून परीक्षणे/परिचयलेख लिहिण्यास मंडळी जास्त उत्सुक दिसतात. 'काहीच नाही त्यापेक्षा हे करताहेत ते तरी बरे', असे मीदेखील म्हणतो. पण अशा ठिकाणी प्रसिद्ध होणाऱ्या लेखनाच्या मर्यादा फार मोठ्या असतात. अव्वल दर्जाच्या विचारवंतांनी केलेली समीक्षा, तीमधून समान दर्जाच्या पहिल्या-दुसऱ्या श्रेणीतल्या विचारवंतांमध्ये चालणारी चर्चा, वादंग यांचे फार महत्त्व आहे असे मला दिसते. याचा मराठीत जवळपास अभाव आढळतो. अनेक वर्षे व्यथित करीत आलेली अशीच आणखी एक गोष्ट म्हणजे, कसदार वैचारिक लेखन करण्याची कुवत असलेल्या व्यक्ती अनेकदा मोठ्या खपाच्या दैनिकांमधून-साप्ताहिकांमधून स्तंभलेखन करण्याचा प्रस्ताव स्वीकारतात; पण त्या प्रकारचे त्यांचे लेखन जुजबी, चटपटीत, प्रदर्शनी होताना आढळते. आता, वृत्तपत्रांमधील लेखन त्यांचा सामान्य वाचकवर्ग डोळ्यांसमोर ठेवून केले जाते असे याचे समर्थन करता येईल. माझी तक्रार अशी की, ही मंडळी स्वतः होऊन, त्याच वेळी, कसदार लेखन मराठीमधून सातत्याने करीत आहेत आणि एक वैचारिक वातावरण निर्माण करण्याचीही जबाबदारी पार पाडीत आहेत असे दिसत नाही.

एका वेगळ्याच अंगाने एक मुद्दा मांडण्याचा धाडसी प्रपंच मी करणार आहे. समाजपरिवर्तनाला ज्यांची बांधिलकी आहे अशा तरुण-प्रौढ मंडळींचा एक मोठा वर्ग महाराष्ट्रात आहे. मार्क्सवादी, समाजवादी, सेक्युलर, पुरोगामी, आंबेडकरवादी असे त्यांचे वर्णन ते स्वतःही करीत असतात. यांनी परिवर्तनकारी अनेक चळवळी केल्या आहेत, कार्ये उभारली आहेत. महाराष्ट्रात या सर्वांची मिळून एक 'जमात'ही आहे असे म्हणण्याइतकी मोठी संख्या आहे. 'विषमता निर्मूलन परिषद' हे यांचे सामायिक व्यासपीठ अनेक वर्षे होते. अलीकडे 'विचारवेध संमेलन' भरत आहे ते मुख्यत्वेकरून याच मंडळींचे. देशातील व जगातील बदलत्या समाजस्थितीमध्ये आमूलाग्र परिवर्तनाचे कार्य जोमदारपणे चालून ते प्रभावी व परिणामकारक ठरण्यासाठी वैचारिक पुनर्मांडणी करण्याची निकड फार मोठी होती व आजही आहे. मार्क्स, फुले, आगरकर, आंबेडकर इत्यादी जे विचारवंत होऊन गेले त्यांच्या विचारांची खोलवर चिकित्सक समीक्षा, कसदार मांडणी याही मंडळीतल्या विचारवंत मानल्या गेलेल्या व्यक्तींकडून अपवादात्मकच झालेली आढळते. बहुतेक वेळा प्रचारकी, समर्थनपर लेखन होते किंवा या दिवंगत विचारवंतांच्या लेखनाचा अनुवाद (पॅराफ्रेज) स्वतःच्या भाषेत केलेला असतो.

'हिंदुत्ववादी' गोटातही काही वेगळी स्थिती आढळत नाही. भारतीय समाजाच्या उत्थानासाठी 'हिंदुत्वा'च्या अधिष्ठानावर समाजाची उभारणी करावयास हवी, असे मानणारा जो 'संघपरिवार' आहे त्याचेही वैचारिक लेखन वैचारिक कसाच्या दृष्टीने फार दुबळे आहे.

समाजकारण, राजकारण, अर्थकारण यांना जिवंत कसदार विचारांची बैठक फारशी नाही. लोकांची झुंडशक्ती वा आर्थिक सत्तेमधून हाती असणारी सत्ता वा राज्यसत्ता यांच्यावर मदार आहे, असे हे चित्र दिसते. यात मग काही नवल नाही की, टीका गणपती वा सरस्वतीवर असो, फुले-आंबेडकरांवर असो, की शिवाजी महाराज, शाहू छत्रपतींवर असो वा सावरकर-गोळवलकरांवर असो, वैचारिक मुकाबला करण्यापेक्षा टीका करणाऱ्याचे तोंड बंद करण्याची व हातपाय कलम करण्याची भाषा पुढे येते हे आपण परत परत अनुभवले आहे.

'प्रस्थापित'ही वैचारिकदृष्ट्या परावलंबी व परिवर्तनवादीही परावलंबी. दोघेही वैचारिकदृष्ट्या दुबळे आणि वर आपले परावलंबित्व व दुबळेपण न ओळखणारे, आत्मसंतुष्ट असे एकंदरीत चित्र दिसते.

-४-

महाराष्ट्राला मराठीमधून विचार मांडणारे समर्थ विचारवंत पुरेशा संख्येने मिळाले असते, त्यांच्यात अटीतटीची, सकस चर्चा सतत चालत राहिली असती, आणि यावर उगवत्या

अनुक्रमणिका





पिढ्यांचे पोषण गेली तीसचाळीस वर्षे होत आले असते, तर मराठी समाजाला आजची सर्वांगीण अवकळा प्राप्त झाली नसती, असे विधान करता येईल का? पण मग असेही मनात येते की, स्वातंत्र्य मिळाल्यानंतरच्या पहिल्या वीसएक वर्षांमध्ये तरी समाजाला मार्गदर्शन करू शकणारे काही विचारवंत होतेच. अगदी मोजकी नावे द्यायची झाली तर, तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी, आचार्य जावडेकर, आचार्य भागवत, धनंजयराव गाडगीळ, दि.के. बेडेकर, गं.बा. सरदार, गोवर्धन पारीख यांची नावे तरी समोर येतात. *नवभारत* मासिकाचे जुने अंक चाळले तर आणखी पंधरा-वीस नावांची तरी भर घालता येईलच. तरीही, संयुक्त महाराष्ट्राच्या स्थापनेनंतरच्या काळात विचारवंत निष्प्रभ का ठरत गेले? ते परिघावर का ढकलले गेले? संयुक्त महाराष्ट्राच्या स्थापनेनंतर मराठी समाज व मराठी भाषा यांचे उत्थान घडून येण्याऐवजी, कर्तृत्वाला बहर येण्याऐवजी तिथून ऱ्हासाला सुरुवात झाली अशी भावना आज का होते? श्री. यशवंतराव चव्हाणांच्या नेतृत्वाखाली सहकारी साखर कारखाने व एकंदरीत सहकारी चळवळ, शिक्षणाचा वेगाने प्रसार, पंचायत राज्याचा आरंभ, कारखानदारी उद्योगधंद्यांची वाढ, शहरीकरणास प्राप्त झालेला वेग यांच्या रूपाने एका नव्या समर्थ महाराष्ट्राची उभारणी होत आहे असे चित्र १९६० नंतर आठदहा वर्षे निर्माण झाले. पण याच काळात समाजकारण-राजकारण-अर्थकारण आणि विचार यांचा अनुबंध तुटण्यास आरंभ झाला. भारतीय राज्यघटना हाताशी आहे, आर्थिक विकासासाठी पंचवार्षिक योजना आहेत, महाविद्यालये-विद्यापीठे-राष्ट्रीय प्रयोगशाळा यांची उभारणी होतेय, आता विचारवंतांचे कामच काय, असा काहीसा समज झाला, आणि जो काही विचार करायचा तो आपण, अशी सनदी नोकरशहा व विविध विषयांतील 'तज्ज्ञ' मंडळींची भूमिका राहिली, असे म्हणता येते का?

प्रश्न असा पडतो की, विचारवंतांनी स्वतः या परिघावर ढकलले जाण्याच्या, निष्प्रभ बनविले जाण्याच्या प्रक्रियेला संमती का दिली, बंडखोरी का केली नाही? खरी गोष्ट अशी की, आपणांस मध्यवर्ती व महत्त्वाचे स्थान दिले जात आहे, आपण सत्तेच्या आश्रयाने का होईना पण प्रभावी बनत आहोत, अशीच या वर्गाची भावना झाली. आयोग, सरकारी समित्या, विद्यापीठे, योजना आयोग, राज्य व केंद्रीय प्रशासन, वेगवेगळी मंडळे यांच्यावर या वर्गातील मंडळींना सन्मानाने बोलावले गेले, पदे दिली गेली. महाराष्ट्रात यशवंतराव चव्हाणांनी राज्य पातळीवर साहित्य आणि संस्कृती मंडळाची स्थापना करून तर्कतीर्थांना अध्यक्षपद बहाल केले. पहिली काही वर्षे अनेक अग्रगण्य विचारवंत मंडळी या मंडळावर होती. विश्वकोश निर्मितीचा महाप्रकल्प हाती घेण्यात आला. हे एक ठळक उदाहरण. पण इतरही अनेक उदाहरणे देता येतील. पण मग याच प्रक्रियेचा विपरीत परिणाम का घडून आला?

दोन कारणे मला दिसतात. पण आणखीही असणार. एक, विचारवंत राज्यसत्तेच्या आश्रयाला गेले; आश्रय हा शब्द खटकत असेल तर, राज्यसत्तेच्या द्वारा आपले कार्य पार पाडण्याचा निर्णय त्यांनी केला, असे म्हणूया. त्यांनी स्वतःला विकले असे मला म्हणावयाचे नाही. तसे म्हणणे सत्याला धरून नाही. पण ही हातमिळवणी विचारवंतांचे सत्त्वहरण करणारी ठरली. सत्ता व पदे यांचे त्यांना महत्त्व वाटले. आणि जेव्हा पं. नेहरूंच्या निधनानंतरच्या काळात विचारवंतांबरोबरचे समीकरण राजकारणी व नोकरशहा यांनी बदलले तेव्हा, यांच्यापैकी फारच थोड्यांनी अर्थपूर्ण बंडखोरी केली. दुसरे कारण असे की, परदेशामध्ये झालेला व तिथे प्रतिष्ठित असलेला विचार भारतात प्रसृत करण्याचे, मुख्यतः वाहकाचे व प्रचारकाचे काम या काळात करणे महत्त्वाचे मानले गेले. मराठी विश्वकोशाचे कार्य गेली तीस-पस्तीस वर्षे चालले आहे आणि एव्हाना पंधरा खंड प्रसिद्ध झाले आहेत. कोणत्याही मापदंडांवर मूल्यमापन केले तरी ती प्रचंड कामगिरी आहे. पण प्रश्न असा की, एवढे वैचारिक कार्य पार पाडूनही मराठी समाजाचा वैचारिक-बौद्धिक स्तर का घसरला? विचारवंत नावाची एक शक्ती या प्रक्रियेमधून का उदय पावली नाही? विचारवंतांचा एक समुदाय (कम्युनिटी) का आकाराला आला नाही? विचारांच्या क्षेत्रात श्रेष्ठ मानदंड का प्रस्थापित झाले नाहीत? वैचारिक ऊर्जेचा स्फोट का झाला नाही? याचेही कारण वर सूचित केले ते नाही काय? इतकेच नाही; किंबहुना, असेही म्हणता येईल की, ज्या प्रमाणात या काळातल्या विचारवंतांचे कार्य प्रभावी व परिमाणकारक ठरले तेवढा मराठी समाज वैचारिकदृष्ट्या जास्तच परावलंबी व दुबळा बनला आहे.

-५-

विचारवंत समाजाचे उत्थान घडवून आणू शकतात का? मोठी उलथा-पालथ घडवून आणू शकतात का? समाजाला वळण देऊ शकतात का?

अशी काही शक्ती साहित्यिकांच्या ठायी व साहित्यात नसते, समाज बदलविणाऱ्या शक्ती या मुख्यतः आर्थिक-राजकीय असतात, असे उत्तर आपणांस परिचित आहे. आपल्याकडे इतके व असे गौणत्व घेणे साहित्यिकांना सोयीचे वाटते. विचारवंत वर्गाला तसे म्हणणे अवघड जाईल. कारण, विचारवंत असणे म्हणजेच समाजाचे मार्गदर्शक असणे ही त्यांचीही धारणा असते व ही भूमिका ('रोल') त्यांना प्रियही वाटते. ती त्यांचे महत्त्वही वाढविणारी असते.

राज्यकर्ते, समाजधुरीण आपले मार्गदर्शन घेत नाहीत, आपला पुरेसा मान राखीत नाहीत अशी तक्रार असण्याची शक्यता जास्त. तसेच, या वर्गापैकी ज्यांची काही कारणाने राज्यकर्ते निवड करीत असतील त्यांच्याबद्दल हेवा, मत्सर वाटतो, असेही आढळण्याची शक्यता. तर्कतीर्थांच्या वाट्याला या गोष्टी एकेकाळी आल्या असणार.

ते असो, पण विचारवंत (साहित्यिक, कलावंत, शास्त्रज्ञही विचारवंत होऊ शकतातच, आणि इतरही अनेक) ही एक स्फोटक व प्रबळ शक्ती बनू शकते. याची उदाहरणे आपण आपल्या स्वातंत्र्यलढ्याच्या पर्वातीलही देऊ शकतो. पण पूर्व युरोप व सोविएत रशिया या देशांचे उदाहरणही देऊ शकतो.

विचारांची शक्ती असते तशी अविचारांचीही शक्ती असते. झुंडीचा, जमावाचा हिंस्र उन्माद वापरून घेणे सापेक्षतः सोपे झालेल्या लोकशाहीच्या काळात आज आपण वावरत आहोत. लोकशाहीचे हे रूप गेली दोनशे वर्षे जोपासले गेले आहे. अविचारी लेखन-भाषण करून, हिंस्र उन्माद जागा करून स्वतःची साध्ये गाठण्याचे समाजकारण-राजकारण आज लोकप्रिय आहे.

अशा समाज-संस्कृतीत व वातावरणात विचारवंत ही समाजाचा क्रांतिकारक वा सुधारक विधायक पुरुषार्थ जागृत करणारी शक्ती असते यावर विश्वास बसणे वा टिकून राहणे कठीण आहे, हे खरे. पण जर ही श्रद्धा नसेल व विचारांच्या कार्यावर निष्ठा नसेल तर मग अशी व्यक्ती विचारवंत ठरत नाही.

'विचारवंत' ही भूमिका पार पाडून समाजात शक्ती उत्पन्न करावी, लोकांची बांधणी करावी, चळवळ उत्पन्न करावी अशी ईर्षा असलेल्या व्यक्ती आहेत. एरवी विषमतानिर्मूलन परिषद वा विचारवेध संमेलन यासारखे उपक्रम होतेच ना.

-६-

इथे अलीकडे प्रा. भालचंद्र नेमाडे यांनी उपस्थित केलेल्या देशीपणाच्या मुद्याचे महत्त्व जाणवते. या निबंधाच्या आरंभी मी न्या. रानडे व महात्मा फुले यांचे उदाहरण देऊन काही म्हटले होते. तो धागा पकडून देशीपणाचा मुद्दा मांडावयाचा प्रयत्न मी करणार आहे.

विचारवंतांची गणना करावयास आपण बसलो तर १८३० नंतरचे एकोणिसावे शतक व विसाव्या शतकाचा पूर्वार्ध हा सुमारे सव्वाशे वर्षांचा काळ हा मोठा समृद्ध कालखंड होऊन गेला असे लक्षात येते. सहजपणे डोळ्यांसमोर येणारी नावे मी पुढे देत आहे : लोकहितवादी, दादोबा पांडुरंग, महात्मा जोतीराव फुले, न्या. रानडे, विष्णुशास्त्री चिपळूणकर, लोकमान्य टिळक, सुधारकाग्रणी आगरकर, पंडिता रमाबाई यांनी एकोणिसावे शतक गाजविले. विसाव्या शतकातीलही काही नावे चटकन सुचतात ती अशी : कर्मवीर विठ्ठल रामजी शिंदे, केवलानंद सरस्वती (पूर्वाश्रमींचे नारायणशास्त्री मराठे), तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी, धर्मानंद कोसांबी, इतिहासाचार्य राजवाडे, ज्ञानकोशकार केतकर, आचार्य विनोबा भावे, त्र्यं.शं. शेजवलकर वगैरे. अन्य काहींची नावे निबंधात एका ठिकाणी आली आहेत. काटेकोरपणे एकेक कालखंड डोळ्यांसमोर आणीत गेले तर आणखीही काही नावांची भर जरूरच घालता येईल.

अशा कसदार, समर्थ परंपरेची पार्श्वभूमी असूनही स्वातंत्र्योत्तर काळात विचारांचा कस कमी झालेला का आढळतो? परंपरा दुबळी, क्षीण झालीय असे का वाटते?

एक उत्तर असे येऊ शकेल की, हा केवळ भ्रम आहे वा पूर्वग्रह आहे. आजही कसदार व समर्थ विचार मांडणारे विचारवंत पुरेशा संख्येने समाजाचे प्रबोधन करीत आहेत; समाजाचा सदसद्विवेक म्हणून काम करीत आहेत. १९६० नंतरच्या





काळात 'विचारवंत' म्हणून ज्यांना महाराष्ट्रात मान्यता मिळाली, व आज ज्यांची नावे झळकत असतात ती डोळ्यांसमोर आणून विचार करता, हे उत्तर मी स्वीकारू शकत नाही. नाव घेण्याजोगे काही विचारवंत जरूरच आहेत, पण एक तर ते फारच थोडे आहेत (म्हणजे नियम सिद्ध करणारे अपवाद आहेत) आणि समाजाची बौद्धिक-नैतिक-सांस्कृतिक विचारशीलता एका उच्च पातळीवर नेऊन ती टिकवून धरण्यासाठी आवश्यक तेवढ्या संख्येने ते नाहीत; विचार-विमर्शाची, आदानप्रदानाची, टीकाटिप्पणीची आवश्यक ती पातळी/खोली/प्रमाण गाठले जाण्याइतकी वैचारिक क्षेत्रातली घडामोड नाही. तूर्त मी इतकेच म्हणेन.

महत्त्वाचा मुद्दा, असा ऱ्हास का व्हावा, हा आहे. एकंदरीने विचार करता तीन कारणे मला दिसतात : (१) स्वातंत्र्यापूर्वीच्या काळात ज्यांची व्यक्तित्वे जडलीघडली त्या सर्व विचारवंतांमध्ये (एखाददुसरा अपवाद दाखविताही येईल, नाही असे नाही) या मातीत, संस्कृतीत, परंपरेत व लोकांमध्ये रुजलेपण ('रूटेडनेस') आढळते. त्यांची पाळेमुळे 'देशी' भूमीत खोलवर गेलेली, तिथून पोपण घेणारी होती. हे देशीपण वेगवेगळ्या प्रकारे प्रकट होताना दिसून येई. स्वातंत्र्योत्तर काळात 'देशी' भूमीत पाळेमुळे रुजलेली नसलेले व्यक्तित्व जोपासण्यावर भर दिला गेला. आधुनिक ज्ञान-विज्ञान, आधुनिक प्रागतिक-इहवादी जीवनशैली, एक ना एक पाश्चिमात्य विचारप्रणाली ('आयडियॉलॉजी')चा स्वीकार यात व्यक्तित्व व विचार रुजलेले असणे यावद्दलचा आग्रह वाढला. 'कॅचिंग अप वुईथ द वेस्ट'ची धडपड होती. (२) उच्च शिक्षणाचा वेगाने प्रसार झाला. पदवी व पदव्युत्तर शिक्षण घेऊन वाहेर पडलेल्यांच्या संख्येत प्रचंड वाढ झाली. शिक्षणाच्या ओघात होणाऱ्या वाचन-अध्ययनाचा कस जर अव्वल दर्जाचा असता तर त्यांच्या आधारे, देशीपणात न रूजलेली पण तरीही कसदार वैचारिक घडामोड होत राहिली असती. या प्रकारचे कसदार लेखन, मांडणी इंग्रजीमधून विविध ज्ञान-शाखांमध्ये भारतात होत आलेली आपण पाहतो. तेवढेही मराठी भाषेत झाले नाही. इंग्रजीत लिहिता येत असेल तर मराठीत का लिहावे, असाही थोडा भाग होताच. वाचन-अध्ययनाचा, कस उत्तरोत्तर इतका घसरत गेला की, शिक्षणप्रसारामधून दर्जेदार विचार करणारे-मांडणारे पुष्कळ जण तयार होऊ शकले नाहीत हे तर झालेच; पण कसदार विचारांचे स्वागत व ग्रहणही होण्यासाठी परिस्थिती प्रतिकूल होत गेली. (३) भारतीय समाज लोकशाही राजकारणाच्या प्रक्रियेमधून एका अंगाने धर्म, जात, विचारप्रणाली, भाषा अशा अनेक कसोट्यांवर चिरफाडलेलाच राहिला. याचा एक परिणाम असा झालेला आहे की, विचारांचा कस मोजण्याचे समान आणि सर्वांना स्वीकृत असे मानदंडच वापरता येईनासे झाले आहेत. 'वैचारिक साहित्य' या कोटीत समाविष्ट होणाऱ्या ग्रंथांची परीक्षणे या दृष्टीने पाहण्यासारखी आहेत. वहुतेक वेळा, स्वागतशील भूमिकेतून कौतुकाचे चार शब्द सांगणारी आस्वादक समीक्षा केली जाते. नाहीतर, निर्भीड चिकित्सा करणे टाळलेले वरे या भूमिकेतून दखल न घेणे शहाणपणाचे व व्यवहारी मानले जाते. कारण, कठोर चिकित्सा केली तर जात, धर्म, पक्ष, विचारप्रणाली यांच्या अंगाने आरोप केले जातात हा अनुभव येतो.

देशी, देशीपण हे शब्द खुळखुळ्यासारखे वाजवीत राहण्यासाठी वापरावयाचे शब्द बनता कामा नयेत. यांची नेमकी व खोलवर स्पष्टता करून घेण्याची आवश्यकता व निकड आहे. देशीपणाचा एक भाग असा की, ज्या समाजाचे तुम्ही असता त्या समाजाच्या बांधणीविषयी एक आंतरिक जाण, सहानुभाव व आदर आत्मीयतेपोटी तुमच्या ठायी असतो. त्या समाजातील महत्त्वाच्या सामाजिक संस्था, रीतीरिवाज, रूढी, श्रद्धा-अंधश्रद्धा इत्यादींवर प्रखर टीका करीत असतानाही, त्या बदलण्याचे प्रयत्न करीत असतानाही तो इतिहासपरंपरा असलेला, संस्कृती असलेला समाज आहे व तो आपला आहे ही भूमिका कायम राहते.

देशी म्हणजे पुनरुज्जीवनवादी, सनातनी, 'जुने ते सोने' म्हणणारा नव्हे; हे सांगावयास नको.

विचारवंत मंडळींचा मराठी समाजातील जनसामान्यांशी मनोमन असा आत्मीयतेचा, आदराचा, सहानुभावाचा संबंध आहे का असा प्रश्न पडतो. ग्रामीण भागातून आलेल्या, अद्यापिही अनेक अंगांनी गावंढळ राहिलेल्या, पण राज्यकर्ते बनलेल्या वा साखर कारखाने वा इतर उद्योगांच्या, बागायती शेतीच्या आधारे धनिक बनलेल्या पुढाऱ्यांचे प्रसंगी कौतुक करीत, त्यांना आश्रयदात्यांची भूमिका विचारवंत बहाल करतात आणि लाभ पदरात पाडून घेतात. पण एरवी मनापासून ते रमतात ते

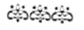
पांढरपेशा, सुशिक्षित वर्गात; आणि या वर्गाने जनसामान्यांपासूनचे स्वतःचे अंतर वाढविण्याचीच गोष्ट चालविली आहे. इंग्रजी माध्यमाच्या शाळा, परदेशी जीवनशैलीचे जमेल तेवढे अनुकरण करणारी जीवनशैली, रंजनाची माध्यमे व प्रकार ही सर्व याची साधने आहेत.

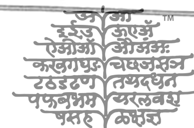
-७-

एकंदरीने, विचारवंत म्हणून ओळखले जाणारे व स्वतःही स्वतःला विचारवंत म्हणवून घेणारे अशांचा जो वर्ग आहे त्याची स्थिती व अवस्था काही शोभादायक नाही. समाजाशी असलेले त्यांचे नातेही जुजबी व उपरे आहे. समजा, ही सारी मंडळी लिहायचे-बोलायचे थांबली तर? सुशिक्षित, पांढरपेशा, उच्च मध्यमवर्गाचे काही बिघडेल? त्यांच्या पानातले एक तोंडी लावणे कमी झाले, किंवा एक प्रकारची करमणूक उरली नाही असे बहुधा होईल. राज्यकर्ते, समाजधुरीण यांना अलीकडे भाषणे लिहून द्यायलाही विचारवंत लागत नाहीत असे दिसते. जनसामान्यांपासून यांची नाळ तुटलेली आहे. अगदीच फटकळ माणूस असेही जर म्हणाला की, 'आजचा विचारवंतांचा वर्ग हवा कशाला, काय मोठे असे योगदान त्याचे समाजाला आहे', तर, काही सन्माननीय अपवाद वगळता, त्याचे म्हणणे खोडून काढणे शक्य आहे का?

ही काही चांगली स्थिती नाही; कारण विचारवंतांचा एक सक्रीय वर्ग नसला, समाजाला जागे करण्याचे, ठेवण्याचे काम करणारा, समाजात नीतिमत्तेचे, गुणवत्तेचे, सच्चेपणाचे मानदंड निर्माण करण्याचे व टिकवून धरण्याचे काम पार पाडणारा, समाजहिताचे प्रश्न व समाजापुढील आव्हाने सतत डोळ्यांपुढे धरणारा वर्ग नसला तर समाजाचा निश्चितच ऱ्हास होतो. तसा तो आपल्या डोळ्यांदेखत झालेला आहे. त्याला एक वेगही आला आहे.

विचारांच्या क्षेत्रात लहानमोठे कार्य करणाऱ्या, विचारांविषयी आस्था असणाऱ्या मंडळींनी विचारांच्या क्षेत्रातील शोचनीय परिस्थिती सुधारण्याचे काम अंतर्मुख होऊन प्रथमतः हाती घ्यायला हवे आहे. ही गोष्ट विचारवंतांची एक संघटना बांधून वा पक्ष स्थापन करून, मागण्या सादर करून व त्या पदरात पाडून घेण्याचे राजकारण करून साध्य होणारी नाही. वैयक्तिक व छोट्या समूहांच्या पातळीवर चोख, कसदार विचार करावयास लागणे हा एक मार्ग आहे. आपल्या सह-विचारवंतांच्या वैचारिक कृतींची चोख समीक्षा करणे, व एक अंतर्गत जिवंत चर्चा उपस्थित करणे हा दुसरा मार्ग आहे. लोकांमध्ये जाऊन विचार त्यांच्यासह करणे हा तिसरा मार्ग आहे.





अनुक्रमणिका



४. मराठी वैचारिक साहित्य : स्वरूप आणि प्रेरणा

यशवंत सुमंत

कोणताही साहित्यव्यवहार हा मूलतः विचारांचा व्यवहार असतो. असे असताना साहित्याची 'वैचारिक साहित्य' आणि 'ललित साहित्य' ही वर्गवारी एका मर्यादेनंतर अर्थहीन असते. तरीही मराठी संस्कृती व साहित्य परंपरेमध्ये अशी वर्गवारी सुप्रतिष्ठित झाल्याचे दिसते. त्यामुळे मराठी साहित्याचा विचार करताना वैचारिक साहित्याचा स्वतंत्रपणे विचार झाला पाहिजे अशी निकड आजही आपणास वाटते. वैचारिक साहित्य आणि ललित साहित्य यांचे प्रयोजन, आशय, शैली व उद्दिष्टे भिन्न आहेत हे खरेच. आणि त्या आधारे या दोन साहित्य प्रकारांतील भेद अगदी सामान्य माणसाला समजेल इतका स्पष्ट आहे. तरीही वैचारिक साहित्याची काटेकोर व्याख्या करणे अवघड आहे. एखादी स्थूल, कामचलाऊ व्याख्या जरी आपण केली तरी त्यातून वैचारिक साहित्याची एकूण व्याप्ती व्यक्त होईल असे नाही. कारण वैचारिक साहित्य हे कधी तत्त्वज्ञानाच्या अंगाने व्यक्त होते तर कधी समाजशास्त्रीय चिंतनाच्या अंगाने व्यक्त होते; ते कधी साहित्यसमीक्षेच्या अंगाने व्यक्त होते तर कधी राजकारण आणि धर्मचिंतनाच्या अंगांनी व्यक्त होते. मराठी साहित्यविश्वामध्ये 'वैचारिक साहित्य' म्हणून ओळखले जाणारे साहित्य हे या सर्वच अंगांनी व्यक्त झाले आहे. म.सु. पाटलांची आदिबंधात्मक समीक्षा, भालचंद्र नेमाडेंचा देशीवाद, दिलिप चित्र्यांनी साहित्य आणि संस्कृतीची समीक्षा करताना प्रकट केलेले अस्तित्ववाद, दलित साहित्यसमीक्षेतून येणारा विचार; रा.चिं. ढेरे, स.गं. मालशे, डॉ. य.दि. फडके, वि.भि. कोलते या अव्वल दर्जाच्या संशोधकांनी केलेले संशोधनात्मक लेखन; लोक भाषा, लोक परंपरा या अंगांनी झालेले दुर्गाबाई भागवतांचे लेखन; मानववंशशास्त्र व समाजशास्त्राच्या अंगांनी झालेले इरावती कर्वेसारख्या विदुषीचे लेखन; वाङ्मयेतिहासाच्या अनुरोधाने झालेले डॉ. तुळपुळे, गो.म. कुलकर्णी, रा.श्री. जोग, डॉ. द.दि. पुंडे यांचे लेखन; राजकीय चळवळीच्या निमित्ताने कॉ. डांगे, कॉ. सरदेसाई, नानासाहेब गोरे, मधू लिमये, ग.प्र. प्रधान, यशवंतराव चव्हाण, शंकरराव देव, काकासाहेब गाडगीळ, आणि गोळवलकर गुरुजींपासून श्री. रमेश पतंगे प्रभृतींनी केलेला साहित्य प्रपंच; मर्ढेकर, रा.भा. पाटणकर, शरद पाटील यांची सौंदर्य मीमांसा; आचार्य अत्रे, माडखोलकर, द्वा.भ. कर्णिक, गोविंद तळवलकर, प्रभाकर पाध्ये प्रभृतींनी वृत्तपत्रीय लेखनातून निर्माण केलेले वैचारिक साहित्य; विकासवाद, पर्यावरणवाद स्त्री-मुक्तीचळवळ आणि स्त्रीवाद यांसंदर्भात त्या त्या चळवळींशी विचार वा कृतीने संबंधित असणाऱ्यांनी निर्माण केलेले साहित्य हे सारे व्यापक अर्थाने वैचारिक साहित्यच आहे. मराठी वैचारिक साहित्याचा विचार करताना या सर्वच साहित्याचा विचार करावा लागेल हे निर्विवाद.

पण वैचारिक साहित्याचा हा व्यापक संदर्भ सोडला तरीही मराठी संस्कृती व महाराष्ट्रीय विचारविश्वामध्ये 'वैचारिक साहित्य' या प्रकारास आणखीही एक विवक्षित अर्थ आहे आणि तो म्हणजे *'विचारवंत' म्हणून सुप्रतिष्ठित झालेल्या व्यक्तींनी वैचारिक हस्तक्षेपाच्या जाणिवेने निर्माण केलेले साहित्य* हा होय. आजच्या सकाळच्या सत्रामध्ये श्री. वसंत पळशीकरांनी 'विचारवंत' कोणास म्हणता येईल यासंबंधीचा ऊहापोह केला. त्यांनी मांडलेली चौकट क्षणभर बाजूला ठेवली तरी, 'विचारवंत' नावाचा एक वर्ग एकोणिसाव्या शतकापासूनच महाराष्ट्रामध्ये उदयास येत चालल्याचे दिसते. इंग्रजी विद्येच्या स्पर्शामुळे आधुनिक प्रबोधनाचे युग महाराष्ट्रात अवतरले. गद्य साहित्याचा फार मोठ्या प्रमाणावर प्रसार झाला. गद्य साहित्याच्या प्रसाराबरोबर वैचारिक आदानप्रदान हे अधिक सुलभ झाले. या आदानप्रदानाच्या प्रक्रियेत कळीचे स्थान प्राप्त झालेल्या विचारवंतांचा एक वर्ग उदयास आला. तो समाजाच्या भिन्न भिन्न क्षेत्रांतून व स्तरांतूनही आलेला होता. साहजिकच 'विचारवंत' हे मुख्यत्वे प्रबोधनकाळाचेच अपत्य होते व आहे असे म्हणावे लागेल. प्रबोधनपूर्व काळात म्हणजेच पारंपरिक महाराष्ट्रीय समाजात कवी होते, भाष्यकार





वा टीकाकार होते, दार्शनिक होते, पंडित होते, आचार्य होते, संत होते, शास्त्री होते; पण आज ज्यास आपण विचारवंत म्हणू तसे कोणी नव्हते. अर्वाचीन मराठी वैचारिक साहित्याचा प्रपंच हा असा एकोणिसाव्या शतकातील प्रबोधनापासून सुरु होतो व आधुनिक महाराष्ट्रातील विचारवंत हे या वैचारिक साहित्याचे जनक ठरतात. हे विचारवंत व्यवसायाने शिक्षक, डॉक्टर, व्यापारी, वकील, न्यायाधीश, पत्रकार, कंत्राटदार वा अन्य कोणी असतील; तसेच ते शिक्षण, समाजकारण, राजकारण, उद्योग, शेती, संशोधन या भिन्न भिन्न क्षेत्रांतून आलेले असतील. पण 'विचारवंत' म्हणून त्यांची भूमिका (Role) सर्वमान्य होती व त्यांनी निर्माण केलेले साहित्य वैचारिक साहित्य म्हणून पाहिले जात होते, वाचले जात होते व त्यातून महाराष्ट्राच्या मनावर वैचारिक संस्कारही घडत होते. नंतरच्या काळात या साहित्यास वैचारिक साहित्य म्हणून उत्तरोत्तर मान्यता मिळत गेल्याचेही दिसते.

प्रबोधनकाली उदयास आलेले मराठी वैचारिक साहित्य स्वातंत्र्यचळवळीच्या अनुरोधाने व तदंतर्गत किंवा त्याला समांतर अशा चाललेल्या चळवळींच्या अंगाने अधिकाधिक समृद्ध होत गेले. म. फुले, लोकहितवादी, न्या. रानडे, आगरकर, टिळक, राजारामशास्त्री भागवत, वि.रा. शिंदे, इतिहासाचार्य राजवाडे, ज्ञानकोशकार केतकर, वा.म. जोशी, आचार्य जावडेकर, आचार्य भागवत, सावरकर आणि आंबेडकर या सर्वांचे लिखाण याची साक्ष देते. उदारमतवाद, राष्ट्रवाद, विवेकवाद, उत्क्रांतिवाद, प्रत्यक्षतावाद, समाजवाद, मार्क्सवाद या जशा त्यामागील मुख्य अशा पश्चिमी वैचारिक प्रेरणा होत्या त्याचप्रमाणे अद्वैतवाद, विशिष्टाद्वैतवाद, भक्तिविचार, बौद्धदर्शन, फुलेविचार, गांधीविचार व हिंदुत्ववाद या भारतीय वैचारिक प्रेरणाही या साहित्यामागे होत्या. जहाल व नेमस्तांचे राजकारण, सत्यशोधक व ब्राह्मणेतर चळवळ, स्वातंत्र्यपूर्व काळातील दलित चळवळ, गांधींची जनआंदोलने, संस्थानांतील लोकशाही व स्वातंत्र्यचळवळी, किसानचळवळी, डाव्यांनी चालवलेले कामगारलढे हे या वैचारिक साहित्याचे ऐतिहासिक संदर्भ होते.

स्वातंत्र्यपूर्वकाळातील वैचारिक साहित्याचा हा वारसा स्वातंत्र्योत्तर काळातील नवसमाजनिर्मितीशी बांधीलकी मानणाऱ्या विचारवंतांनी पुढे चालविला. मराठी वैचारिक साहित्याच्या विकासातील हा तिसरा टप्पा म्हणता येईल. या टप्प्यामध्ये तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी, आचार्य विनोबा भावे, धनंजयराव गाडगीळ, प्रा. गं.बा. सरदार, गोवर्धन पारीख, दि.के. बेडेकर, नलिनी पंडित, मे.पुं. रेगे, अ.भि. शहा, दादा धर्माधिकारी, डॉ. पु.ग. सहस्त्रबुद्धे, स.ह. देशपांडे, डॉ. वि.रा. करंदीकर, डॉ. रावसाहेब कसबे, बाबूराव बागूल, कॉ. शरद पाटील, नरहर कुरुंदकर, बसंत पळशीकर ही मंडळी विचारवंत म्हणून सामाजिक जीवनात आपापल्या श्रद्धा घेऊन सातत्याने हस्तक्षेप करताना दिसतात व त्यांनी मराठी वैचारिक साहित्य समृद्ध केल्याचे दिसते. प्रस्तुत निबंधात मुख्यत्वे या टप्प्याचा विचार करावयाचा असून त्यांनी निर्माण केलेल्या वैचारिक साहित्याच्या आधारे साठोत्तर मराठी वैचारिक साहित्याचे स्वरूप स्पष्ट करण्याचा प्रयत्न केलेला आहे. हे करताना साहित्यसमीक्षक, संशोधक, पत्रपंडित (Journalist) व राज्यशास्त्र, समाजशास्त्र, अर्थशास्त्र, इतिहास इ. सामाजिक शास्त्रांमधील विषयतज्ज्ञांनी निर्मिलेले वैचारिक साहित्य हेतुतःच वगळले आहे. दुसरी गोष्ट म्हणजे विचारवंत म्हणून वर ज्या व्यक्तींचा निर्देश केला त्यांच्या वैचारिक साहित्याची समीक्षा करण्याचा खटाटोप येथे केलेला नाही. कारण यातील प्रत्येक विचारवंत एकेका शोध निबंधाचे व काही तर प्रबंधांचेच विषय आहेत. त्यामुळे एका निबंधात त्यांच्या विचारांचा परामर्श घेणे अशक्यच आहे. सोयीचा भाग म्हणून या सर्व विचारवंतांच्या वैचारिक धारणा कोणत्या आहेत, वैचारिक हस्तक्षेप करताना त्यांनी कोणत्या विषयांना अग्रक्रम दिले, कोणते विषय त्यांच्या विचारविश्वाच्या परीघाबाहेर राहिले आणि त्यामुळे मराठी वैचारिक साहित्याला कोणत्या मर्यादा पडल्या या अंगांनी साठोत्तर मराठी वैचारिक साहित्याचा विचार करायचा आहे.

साठोत्तर मराठी साहित्य असा शब्दप्रयोग हा स्थूलपणेच केलेला आहे. खरे तर ते स्वातंत्र्योत्तर मराठी साहित्य आहे. आचार्य जावडेकर, श्री.म. माटे, आंबेडकरांची पिढी अस्तास गेली आहे. स्वातंत्र्यप्राप्तीनंतर राजकारणाचे व समाजकारणाचे अग्रक्रम आमूलाग्र बदलले आहेत; राज्य निर्मिती, राज्यबांधणी, आर्थिक विकास व सामाजिक समता या प्रश्नांना महत्त्व प्राप्त झाले आहे. भाषावार प्रांतरचना झाली आहे. भारतीय संघराज्य बाळसे धरत आहे. केंद्रात व राज्यात काँग्रेस पक्षाचे लोकनिर्वाचित,

अनुक्रमणिका

भरभक्कम वहुमतावर आधारित स्थिर सरकार आहे. यशवंतराव चव्हाणांच्या सुसंस्कृत नेतृत्वाखाली महाराष्ट्रातील ब्राह्मण-ब्राह्मणेतर वाद मावळला आहे. वेरजेच्या राजकारणाचा दिलासा दलित व अल्पसंख्यकांना मिळाला आहे. पंचवार्षिक योजना व सहकाराद्वारा आर्थिक विकासाची वाटचाल सुरु झाली आहे. पंचायत राज्याच्या निर्मितीनंतर सत्तेचे विकेंद्रीकरण व ग्रामीण भागातील जनतेचा सहभाग वाढला आहे. घटनेनुसार प्रजासत्ताकाचा कारभार सुरु झाला आहे. जमीन सुधारणा कायदे होत आहेत. भूदान चळवळ सुरु आहे. लोकशाही, धर्मनिरपेक्षता, समाजवाद व सामाजिक समता याविषयीची सहमती तयार झाली आहे. शिक्षणाचा विस्तार झाला आहे. या पार्श्वभूमीवर नव्या समाजाच्या निर्मितीस लागणारा अवसर व किंचित स्वास्थ्य साठीच्या दशकातल्या पिढीला मिळाले आहे. या पिढीला अनुलक्षून तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी, आचार्य विनोवा भावे, आचार्य दादा धर्माधिकारी यांचे वैचारिक लेखन होते. लक्ष्मणशास्त्री जोशी व विनोवा भावे यांचे वैचारिक लेखन स्वातंत्र्यपूर्वकाळात सुरू झाले असले तरी त्यांच्या लिखञ्३११णाचा रोख हा स्वातंत्र्योत्तर काळातील पिढीला अनुलक्षून आहे आणि म्हणून कालानुक्रमे स्वातंत्र्यपूर्व काळातील किंवा स्वातंत्र्याच्या उंवरठ्यावर झालेले शास्त्रीजींचे लेखन हे स्वातंत्र्योत्तर काळातील महासंवादाचा (Discourse) च भाग म्हणून पाहिले पाहिजे.

पारंपरिक पड्दर्शनांचा अभ्यास, धर्मशास्त्रांचा तौलनिक अभ्यास, पारंपरिक व आधुनिक ज्ञानमीमांसेचा संस्कार आत्मसात करीत शास्त्रीजींचा विचारयज्ञ सुरू होतो. गांधीवाद, मार्क्सवाद, रॉयवाद व भारतीय दर्शनांच्या व्यासंगाने परिप्लुत झालेली प्रज्ञा मराठी विचारांच्या क्षेत्रात जुन्या व नव्या पिढीशी लीलया संवाद साधताना दिसते. महाराष्ट्र साहित्य संस्कृती मंडळ व मराठी विश्वकोशाच्या संपादनाची जवावदारी स्वीकारून स्वातंत्र्योत्तर काळातील पिढीच्या वैचारिक प्रवोधनाचा वसा शास्त्रीजींनी घेतला. परिणामतः अनेक गुंतागुंतीच्या विषयांसंवंधी मूलगामी संशोधन व सिद्धांतन करण्याची क्षमता असलेल्या विचारवंताला विश्वकोशासारख्या मुख्यतः संकलनात्मक व संपादनात्मक कार्यक्षेत्रासाठी आपली वरीच शक्ती वेचावी लागली. परिणामतछ शास्त्रीजींचे वरेचसे लेखन प्राचीन भारतीय दर्शनांची, समाजरचनेची व धर्ममतांची ओळख नव्या आधुनिक पिढीला करून देण्याच्या उद्देशाने झालेले आहे. त्याचवरोवर मार्क्सवाद, रॉयवाद, पाश्चात्त्यांचा जडवाद व चिद्वाद, भारतातील व भारतावाहेरील धर्मपंथांची वैचारिक ओळख आणि आधुनिक भारतातील विचारवंतांचा व समाजसुधारकांचा परामर्शही शास्त्रीजींनी आपल्या लेखनातून घेतल्याचे दिसते. या विचारप्रवाहातून जेव्हा अवसर मिळाला तेव्हा 'आनंद मीमांसे'सारखा स्वतःची वैचारिक भूमिका स्पष्ट करणारा एकादा मूलगामी निवंध, *हिंदुधर्माची समीक्षा*, *सर्वधर्मसमीक्षा*, आणि *वैदिक संस्कृतीचा विकास* यांसारखे मौलिक ग्रंथलेखन सिद्ध झाले.

शास्त्रीजींच्या विचारांवर भारतातील धर्मपरंपरेतील नैतिक ध्येयांचा स्पष्ट संस्कार जसा जाणवतो तसाच पाश्चात्त्य विज्ञानवाद, भौतिकवाद व रॉयप्रणीत वुद्धिप्रामाण्यवादाचा संस्कारही जाणवतो. शास्त्रीजींच्या वैचारिक लेखनाचे दुसरे वैशिष्ट्य म्हणजे, विज्ञाननिष्ठा आणि विवेकवाद यांच्याशी प्रतारणा न करता, सभोवतालच्या अनुभवाच्या प्रकाशात स्वतःची प्रमेये पुनःपुन्हा तपासून घेणे व उत्तरोत्तर आपला वैचारिक विकास सतत चालू ठेवणे. गांधीवादातील 'सत्य' संकल्पनेचाच हा प्रभाव. म्हणूनच १९४० साली नागपूर विद्यापीठात कै. श्री.ग. परांजपे व्याख्यानमालेतून सिद्ध झालेल्या *हिंदुधर्माची समीक्षा* या ग्रंथाच्या पहिल्या आवृत्तीची प्रस्तावना आणि १९८४ साली प्रकाशित झालेल्या तिसऱ्या आवृत्तीची व *सर्वधर्मसमीक्षा*च्या पहिल्या आवृत्तीची संयुक्त नवी प्रस्तावना या दरमान्यच्या ४४ वर्षांच्या कालावधीत त्यांच्या मतांमध्ये झालेला पालट ते प्रांजळपणे नमूद करतात. *हिंदुधर्माची समीक्षा* ही त्यांनी 'The Criticism of all religion is the begining of all criticism' या मार्क्सवादी प्रेरणेतून केली. अर्थात ती निव्वळ मार्क्सवादी दृष्टीने केलेली नाही. ऐतिहासिक पद्धतीने धर्मविकासाचा वेध घेतला तर धर्माची समीक्षा आपोआपच सिद्ध होईल व ती विज्ञाननिष्ठेची व वुद्धिप्रामाण्यवादाची प्रवर्तक ठरेल; प्रामाण्यवाद व विज्ञाननिष्ठेच्या प्रस्थापनेवरोवर धर्मश्रद्धा लयास जाईल व धर्मसंस्थेपेक्षा श्रेष्ठ अशी सामाजिक संस्था/ रचना उदयास येईल असा ऑगस्त कोंट पद्धतीचा आशावादही शास्त्रीजींनी प्रगट केला होता. पण १९८४ साली प्रसिद्ध झालेल्या *सर्वधर्मसमीक्षे*च्या प्रस्तावनेत त्यांचा हा आशावाद

झाकोळल्यासारखा वाटतो. शास्त्रीजी म्हणतात "बुद्धिप्रामाण्यवादी नास्तिकांची किंवा भौतिकवाद्यांची अशी खात्री आहे की विज्ञाननिष्ठ शिक्षणामुळे हे धार्मिक लोकभ्रमाचे जंजाळ साफ नाहीसे होऊ शकेल. या बुद्धिप्रामाण्यवाद्यांना असा भरवसा आहे की वस्तुनिष्ठ ज्ञानसंग्रह यापुढे जसजसा वाढत जाईल त्या त्या प्रमाणात मनुष्यजात ही वाढत्या ज्ञानयुगाकडे आपली यात्रा वेगाने करू लागेल. यापुढे ज्ञानाचा उष:काल मानवी जीवनाच्या क्षितिजावर आक्रमण करीत राहील आणि संघटित धर्मसंस्थेचा अंधकार मागे मागे लोटला जाईल. परंतु हा आशावाद नजीकच्या काळात सफल होईल अशी कल्पनाही करवत नाही." (*हिंदुधर्माची समीक्षा* (ति.आ.) व *सर्वधर्मसमीक्षा* प्र.आ. १९८४, प्रस्तावना, पृ. २-३) पण याचा अर्थ शास्त्रीजी पुन्हा अध्यात्मवादाकडे वळतात असे नाही तर भौतिकवादाची पुनर्मांडणी झाली पाहिजे असे ते म्हणतात. त्यांच्या मते 'ईश्वराकडे पाठ फिरवूनच विज्ञानास आवश्यक असे तत्त्वज्ञान हे जडवादाच्या रूपात मांडले पाहिजे.' (*तर्कतीर्थ जोशी लेखसंग्रह*, खंड १, प्रस्तावना, १९८२) धर्माच्या निर्मूलनापेक्षा धर्माचे उन्नयन हाच सांप्रदायिकेवर मात करण्याचा विवेकनिष्ठ मार्ग असू शकतो या निर्णयापर्यंत शास्त्रीजी येतात. धर्माचा विकास गणधर्म, राजधर्म व विश्वधर्म या क्रमाने झाला असून हिंदुधर्म हा विश्वधर्म आहे असे शास्त्रीजींचे प्रतिपादन आहे. हिंदुधर्माच्या ऐतिहासिक अवस्था स्पष्ट करताना शास्त्रीजी लिहितात : "प्राचीनकाली अनेक अवस्थांतून जाताना हिंदुधर्मास विद्यमान स्वरूप प्राप्त झाले आहे. त्याच्या पाच अवस्था इतिहासक्रमात विकसित करता येतात. (१) पृथक् पृथक संघधर्म (Tribal Religion) (२) वेदपूर्व भारतीयांचा अनेकदेवतावादी धर्म (३) वैदिक आर्यांचा श्रौत-स्मार्तधर्म (४) शैव, वैष्णव, बौद्ध आणि जैन इ. विश्वधर्म आणि (५) श्रुति-स्मृति पुराणोक्त हिंदुधर्म". (*हिंदुधर्माची समीक्षा*, पृ. १३०) हिंदुधर्म हा एकमेव विश्वधर्म आहे असे शास्त्रीजींना म्हणावयाचे नाही. किंबहुना बौद्ध धर्म हा पहिला विश्वधर्म आहे असे ते सांगतात. इतकेच नव्हे तर, ख्रिस्ती आणि इस्लाम हेही विश्वधर्म आहेत असे ते म्हणतात, "वर्तमान जागतिक धर्मांचा इतिहास पाहिला तर त्यात दोन परस्पर विरोधी प्रवृत्ती स्पष्ट दिसतात. (१) परंपरागत धर्मांना नष्ट करून स्वत:चे राज्य स्थापन करणारे धर्म. उदा. ख्रिश्चन धर्म, इस्लाम धर्म. आणि (२) परंपरागत धर्मसंस्थांना समाविष्ट करून त्यांच्यावर उदार भावनांचे संस्कार करणारे धर्म. उदा., बौद्ध, वैदिक, शैव, वैष्णव किंवा हिंदुधर्मात समाविष्ट झालेले अनेक परंपरागत तत्त्वज्ञाननिष्ठ धर्म." (*हिंदुधर्माची समीक्षा*, प्रस्तावना पृ. ७) शास्त्रीजी म्हणतात की, बौद्ध धर्म सर्व जगभर पसरला पण त्या त्या ठिकाणच्या परंपरागत धर्मांशी त्याने कधी जुलूम-जबरदस्तीचा व्यवहार केला नाही. हीच बाब वैदिक अथवा हिंदुधर्माची आहे आणि म्हणून विज्ञाननिष्ठा, बुद्धिप्रामाण्यवाद यांच्याशी प्रतारणा न करता विज्ञानयुगातील मानवास जो उन्नत धर्म हवा आहे तो गीताप्रणीत व अद्वैत वेदांतनिष्ठ हिंदुधर्मच आहे असा शास्त्रीजींचा स्पष्ट अभिप्राय आहे. शास्त्रीजी म्हणतात, "सार्वत्रिक मैत्रीचा संदेश ज्या धर्मातून मिळत नाही तो धर्म भगवद्गीतेच्या दृष्टीने हीन धर्म होय. सर्वधर्मांचा महासमन्वय करणारे तत्त्वज्ञान प्रथम गीतेने सांगितले. त्यानंतर अद्वैत वेदांतामध्ये त्याचा निराळ्या पद्धतीने पुरस्कार केला आहे. अद्वैत तत्त्वज्ञान इतर कोणत्याही तत्त्वज्ञानाचा विरोध करीत नाही असे आचार्य गौडपाद यांनी *मांडूक्यकारिका* या ग्रंथात प्रतिपादले आहे."

विज्ञानयुगाला साजेसा व आधुनिक मूल्यांना छेद न देणारा उन्नत धर्म जो शास्त्रीजींना अभिप्रेत आहे त्याच्या सर्व गरजा हिंदुधर्म भागवतो म्हणून शास्त्रीजी आपला सर्व वैचारिक प्रपंच हिंदुधर्माच्या चौकटीत राहून करू इच्छितात. त्यांना अभिप्रेत असलेला हा हिंदुधर्म परंपरागत हिंदुधर्म नाही हे वेगळे सांगण्याची आवश्यकता नाही.

शास्त्रीजींप्रमाणे विनोबांचे विचारविश्व हेही अद्वैत वेदांताच्या आणि हिंदुधर्माच्या चौकटीत विकास पावल्याचे दिसते. 'विनोबा-विचारा'ने वैदिक आणि अवैदिक परंपरांचा मेळ सर्वाधिक समर्थपणे घातल्याचे दिसते. अर्थात हा मेळ त्यांनी अद्वैत वेदांतदृष्टीने घातला. त्यासाठी त्यांनी अन्वय आणि व्यतिरेक या दोन्ही पद्धतींचा उपयोग केला. 'ब्रह्म सत्य जगत् मिथ्या' हे व्यतिरेक ज्ञान होय; याउलट 'ब्रह्म सत्य जगत् ब्रह्म' हे अन्वय ज्ञान होय. शंकराचार्यांनी व्यतिरेक ज्ञानावर अधिक भर दिला. त्यामुळे वेदांताला जगाकडे पहाण्याची निषेध दृष्टी प्राप्त झाली. जगात ब्रह्म पहाण्याची अन्वयदृष्टी लोप पावली व जगाच्या आणि समाजाच्या सुधारणेकडे दुर्लक्ष झाले. विनोबांनी व्यतिरेकाचा

अतिरेक केला नाही. व्यतिरेकीदृष्टी बरोबर अन्वयदृष्टीही ठेवली. म्हणूनच 'ब्रह्म सत्य जगत् स्फूर्ती' असे विनोबा म्हणतात व जगत् हे ब्रह्माचे स्फुरण म्हणून तितकेच पवित्र व सत्य मानतात.

विनोबांच्या विचारविश्वाचे आणखी एक वैशिष्ट्य म्हणजे विनोबांनी वैज्ञानिक दृष्टीचे स्वागत केले. विज्ञानवाद आणि वैज्ञानिकता यांतील भेद स्पष्ट केला. अध्यात्म आणि विज्ञान परस्परपूरक असू शकतात व त्यांचा मेळ घातला पाहिजे ही विनोबांची भूमिका आहे. पण असा मेळ घालताना आधुनिक विज्ञान म्हणजेच जुने अध्यात्म व जुनी आध्यात्मिक प्रमेये म्हणजेच आधुनिक विज्ञान असली अध्यात्माची वैज्ञानिकता ते सांगत नाहीत. त्यांच्या मते अध्यात्म आणि विज्ञान ही दोन समांतर अशी स्वायत्त क्षेत्रे आहेत. विनोबा म्हणतात, "विज्ञानाच्या प्रगतीसाठी मर्यादा नाहीत. ते जितके वाढेल तितके चांगलेच आहे. पण व्यवहारात त्याचा उपयोग किती करावयाचा याचा निर्णय विज्ञान नव्हे तर अध्यात्म घेईल. कारण विज्ञान एक नीतिनिरपेक्ष शक्ती आहे. तिला वळण लावावे तसे लागते. हे वळण देण्यासाठी आत्मज्ञानाची गरज आहे."

विनोबा अध्यात्माचा आग्रह धरतात म्हणजे ते पुन्हा गूढवादाकडे जातात, असे म्हणणे हास्यास्पद आहे. म्हणून, विनोबा अध्यात्म कशाला म्हणतात हेही पहावे लागते. विनोबांच्या मते आत्मज्ञानाचे शास्त्र म्हणजे अध्यात्म. अध्यात्म म्हणजे एक जीवनदृष्टी आहे. तो एक निष्ठांचा पुरस्कार आहे. विनोबांनी आध्यात्मिक जीवनदृष्टीच्या पाच निष्ठा सांगितल्या आहेत :

(१) निरपेक्ष नैतिक मूल्यांची आवश्यकता मानणे, ती मूल्ये स्वयंसिद्ध व शाश्वत आणि म्हणून सदासर्वकाळ लाभदायक आहेत असे श्रद्धेने स्वीकारणे म्हणजे आध्यामिकता होय. विनोबा म्हणतात "ही श्रद्धा अशासाठी म्हणायची की माणसाच्या मनाला सापेक्ष नीती कधीच भावली नाही. सत्यावर अढळ असताना तुमचा गळा कापला जात असला तरी तुम्हीच विजयी आहात हे बुद्धीने सिद्ध करणे शक्य झाले नाही. म्हणून येथे श्रद्धा ठेवण्याचा प्रश्न येतो."

(२) जीवनाची मरणोत्तर अखंडता ही दुसरी अध्यात्म श्रद्धा. याचा अर्थ असा की, मृत्यूने जीवन खंडित होत नाही, ते अखंड आहे. मृत्यूनंतर ते कोणत्या स्वरूपात राहते हा तपशीलाचा विषय. बुद्धीने त्याबद्दल निर्णय घेता येत नाही.

(३) प्राणिमात्रांची एकता आणि पावित्र्य ही तिसरी अध्यात्मनिष्ठा. यातूनच अहिंसा उद्‌भवते. ती पूर्णांशाने प्रत्यक्षात आणता येत नाही. पण अशी श्रद्धा मात्र आवश्यक आहे.

(४) विश्वात बुद्धी आणि व्यवस्था असणे ही चौथी श्रद्धा.

(५) पूर्णतेच्या अनुभवाची संभवनीयता, ही पाचवी श्रद्धा.

ही पाचवी श्रद्धा विनोबांना सिद्धानुलक्षी बनवते. विनोबा म्हणतात, "साक्षात्काराशिवाय जीवनाचा अनुभव अपूर्णच मानावा लागेल. मानवसेवा व स्वतःवरील निष्ठेने माणूस शुद्ध होईल. विज्ञाननिष्ठेने तो बुद्ध होईल. पण सिद्ध तेव्हाच होईल जेव्हा आपल्या चेतनेत परमात्मा चेतनेचा त्याला अनुभव येईल. स्वतःच्या चेतनेचा त्याला अनुभव असतो. स्वप्नजागृती आणि सुषुप्तीतही त्या चेतनेत परमात्मचेनतेचा आविर्भाव झाल्याचा जेव्हा अनुभव येतो तेव्हाच मनुष्याला आणि त्याच्या जीवनाला पूर्णतेचे भान येते. तेव्हाच तो सिद्ध बनतो. सिद्ध भूमिका ही शुद्ध भूमिका आणि बुद्ध भूमिकेहून भिन्न आहे." विनोबांचे अंतिम लक्ष्य हे सिद्धानुभूतीचे होते. त्यामुळे या ध्येयास बाधा पोचेल असे जेव्हा त्यांना वाटे, तेव्हा ते तेथून तात्काळ निवृत्त होत. खुद्द विनोबांनीच म्हटले आहे, "याबाबत मी नेहमीच सावध असतो. अध्यात्मबुद्धीने राजकारण करता येत नाही असे नाही. तिन्ही गोष्टी (म्हणजे संसार, रचनात्मक कार्य आणि राजकारण) अध्यात्मदृष्टीने करता येऊ शकतात... पण या तीन गोष्टींत उत्तरोत्तर जादा धोका आहे." हा धोका विनोबा पत्करायला सहजासहजी तयार नाहीत. पण याचा अर्थ ते कातडीबचावू आहेत असे नाही. पण त्यांना प्रश्न असा पडतो की भाराक्रांत चित्तास हरिदर्शन आणि आत्मविजय साधणे शक्य नसेल तर चित्तावर हा भार द्यायचा कशाला? विनोबांनी 'कर्मसंन्यास आणि कर्मयोग' या लेखात जीवनात दोन दृष्टिकोण असतात असे म्हटले आहे. एक यज्ञ आणि दुसरा तप. यज्ञ कर्मप्रधान असतो तर तप वृत्ती-संशोधनप्रधान असते. यज्ञमार्गाने जे जातात ते समाजाच्या कामामध्ये तो यज्ञ समजून भाग घेतात आणि वृत्ती निर्मल रहावी असा त्यांचा प्रयत्न असतो. यज्ञ करताना वृत्तिशोधन हा यज्ञमार्ग. पण दुसरा आहे तपमार्ग. ज्यात वृत्तिशोधन मुख्य असते आणि

त्यासाठी कर्म केले जाते. विनोबा हे वृत्तिप्रधान होते. तर गांधी यज्ञप्रधान. विनोबा म्हणतात, "ब्रह्म महत्त्वाचे आहे का परिसर? या परिसरात राहणे हेच कर्तव्य आहे का? माझ्यासारखी वृत्ती असणारा परिसर सोडून देईल. माझी व्यक्तिगत दृष्टी अशी आहे. मला ज्याच्याशी झगडावे लागेल असा संपर्क मी कधीच केला नाही. थोडेफार झगडावे लागतेच. पण झगडण्यात शक्ती व्यर्थ खर्च होऊ नये अशी माझी वृत्ती आहे. टाळता येईल तितके मी टाळतो. आवश्यकतेपेक्षा जास्त संपर्क मी टाळतो." विनोबांच्या एकूण विचारांकडे पहाताना विनोबांची ही मूळ भूमिका विसरून चालणार नाही.

विनोबांनी गांधीवादाची आपल्यापरीने संपूर्ण मांडणी केली. गांधीवादावरील एक अत्यंत प्रगल्भ भाष्यकार म्हणून विनोबांची दखल घ्यावीच लागते. पण हे भाष्य त्यांचे अद्वैतवेदांती दृष्टीनेच झाले आहे. विनोबा गांधीविचारावर भाष्य करताना गांधी-विचारातील अग्रक्रम मोठ्या खुबीने बदलतात व त्याबाबत स्वतःचे गांधीविचाराबाबत असलेले मतांतरही नोंदवतात. सत्याग्रहाबाबत विनोबांनी जाताजाता पण अत्यंत गंभीर स्वरूपाचे विधान केले आहे की ज्यातून त्यांची तात्त्विक धारणा स्पष्ट होते. ते म्हणतात. "सत्याग्रहविचार शेवटी अद्वैतात मिसळून इतका सूक्ष्म बनतो की तो शब्दाने व्यक्त करणे कठिणच आहे." सत्याग्रहाचे विनोबांना अभिप्रेत असलेले अद्वैतीकरण गांधींना मान्य झाले असते की नाही याबद्दल मला शंका आहे.

गीताप्रवचने, *स्थितप्रज्ञदर्शन*, *साम्यसूत्रे*, *सर्वोदय विचार*, *स्वराज्यशास्त्र*, महाराष्ट्रीय संतांच्या विचार व कार्यावरील विनोबांचे तात्त्विक भाष्य, मार्क्सवाद व गांधीवादावरील त्यांचे विश्लेषण, स्त्रीचिंतन, भूदानविचार, विनोबांची धर्मसमीक्षा हे सर्व मराठी वैचारिक साहित्याचेच नव्हे तर आधुनिक भारतातील विचाराचेच भूषण ठरावे इतके मोलाचे आहे. विनोबांच्या मतांबाबत मतभेद असू शकतात. पण 'मद्‌बुद्धी' आणि 'बुद्धी' यांतील भेद स्पष्ट करून शुद्ध बुद्धीचा विचार काय असतो हे सांगितले विनोबांनीच. शुद्ध बुद्धीचा विचार हाच बुद्धिनिष्ठ विचार असतो की ज्यात तर्कही आहे आणि विवेकही आहे.

विनोबांच्या या बुद्धिनिष्ठेला अनुसरुनच आचार्य दादा धर्माधिकारींचे वैचारिक साहित्य निर्माण होते. *सर्वोदय दर्शन*, *मानवनिष्ठ भारतीयता*, *स्त्री-पुरुष सहजीवन*, *मैत्री*, *तरुणाई*, या त्यांच्या पुस्तकांतून दादांची गांधीवादाकडे पहाण्याची स्वतंत्र दृष्टी प्रत्ययास येते. अर्थात दादांचे गांधीवादावरील भाष्य हे विनोबांपेक्षा काहीसे वेगळे ठरते. आचार्य धर्माधिकारी यांनी गांधीवादाला गांधीवादी कर्मकांडांपासून मुक्त केले. एकादश व्रतांच्या यांत्रिक पालनापेक्षा त्यांचा नैतिक आशय महत्त्वाचा आहे. हे पटवून दिले. हा नैतिक आशय आर्थिक व सामाजिक पुनर्रचनेची पूर्वशर्त असेल हे निक्षून सांगितले. 'पुरुषविरहित नव्हे तर पुरुषनिरपेक्ष' स्त्रीमुक्तीचा विचार मांडला. ब्रह्म-चारिणीपेक्षा माता श्रेष्ठ असे सांगितले. 'निर्भेळ पौरुषी पुरुष आणि स्त्रैण स्त्री असा प्राणी जगात आजवर तरी निपजलाच नाही' असे सांगून स्त्रीसंदर्भातल्या 'इसेन्शियालिझमला' फाटा दिला. महाराष्ट्रातील गांधीवादी परिप्रेक्ष्यातून केलेल्या स्त्रीचिंतनामध्ये दादांचा विचार हा सर्वाधिक प्रागतिक व प्रगल्भ मानावा लागेल. थोडक्यात सांगायचे झाल्यास, दादांचा विचारशासनाचा विचार, स्त्री-पुरुष सख्यभावाचा विचार व कर्मकांडनिरपेक्ष तसेच गूढरम्यताशून्य (demystified) गांधीवादाची मांडणी ही त्यांची मराठी वैचारिक साहित्याला मोठीच काँट्रिब्युशन आहे असे मानावे लागेल.

रूढ अर्थाने गांधीवादी अथवा विनोबावादी न होता पण गांधीवादापासून प्रेरणा घेऊन महाराष्ट्राच्या विचारविश्वामध्ये सातत्याने भर घातली ती वसंतराव पळशीकरांनी. विचारवंताच्या ताटस्थ्यबुद्धीने गोखले, टिळक, गांधी, सावरकर, आंबेडकर या आधुनिक विचारवंतांबद्दल पळशीकर लिहित राहिले. शेती, पर्यावरण, विज्ञान, विकास, शिक्षण या क्षेत्रांसंबंधीच्या अद्ययावत इंग्रजी लिखाणाची ओळख पुस्तक परिचयाच्या रूपाने अथवा महत्त्वाच्या इंग्रजी पुस्तकांच्या भाषांतराच्या रूपाने मराठी वाचकांना सातत्याने करून दिली ती पळशीकरांनी. औद्योगिक संस्कृतीची समीक्षा, पर्यायी विकासनीती, स्त्रीवाद, फुले-आंबेडकरवाद, राष्ट्रीय स्वातंत्र्य चळवळीचा वैचारिक आशय, आणि आधुनिक भारतीय विचारवंत हे पळशीकरांच्या चिंतनाचे, लिखाणाचे आणि अभ्यासाचे विषय राहिले आहेत. टिळकांचे आकर्षण असलेल्या महाराष्ट्रीयांना गोखले आणि नेमस्तांच्या उदारमतवादाचे वैचारिक महत्त्व पटवून दिले ते पळशीकरांनीच. 'टिळकांच्या नेतृत्वाची उभारणी', सावरकरांच्या जात्युच्छेदक निबंधांची त्यांनी केलेली चिकित्सा, गांधी-विनोबांवरील भाष्ये ही पळशीकरांच्या

वैचारिक निष्ठेची साक्ष देतात. त्यांनी केलेली ग्रंथ-परीक्षणे ही स्वतंत्र वैचारिक निबंधांप्रमाणे वाटतात. कारण पुस्तकाचे महत्त्व आणि मर्यादा सांगत असतानाच पळशीकर त्या अनुरोधाने स्वतःचे चिंतनही प्रकट करतात. पळशीकरांचे विपुल साहित्य हे सध्या प्रा. डॉ. भास्कर भोळे संपादित करीत आहेत. ते जेव्हा समग्र रूपात प्रकाशित होईल तेव्हा त्याचा आवाकाही लक्षात येईल व त्याचा समग्र वेधही घेता येईल.

वरील विचारवंतांव्यतिरिक्त साठोत्तर मराठी वैचारिक साहित्यामध्ये मोलाची भर घालणारा आणखी एक प्रवाह म्हणजे इहवादी, बुद्धिप्रामाण्यवादी, विज्ञानवादी व लोकशाहीवादी म्हणून ओळखल्या जाणाचा समाजवादी व उदारमतवादी पुरोगामी विचारवंतांचा होय. यात प्रामुख्याने मे.पुं. रेगे, अ.भि. शहा, दि.य. देशपांडे, डॉ. पु.ग. सहस्त्रबुद्धे आणि समाजवादी वर्तुळात समाजवादी विचारवंत म्हणून ख्याती पावलेले नरहर कुरुंदकर यांचा अंतर्भाव होतो. आगरकरांचा विवेकवाद, रॉयवादी बुद्धिप्रामाण्यवाद, इहवाद, एयर, कार्ल पॉपर, बर्ट्रंड रसेल आणि विज्ञानवाद या यांच्या वैचारिक प्रेरणा आहेत. यात प्रा. रेगे यांचा अपवाद वगळता अन्य विचारवंतांच्या विचारांचा विकास फारसा झाला नाही. ज्या वैचारिक निष्ठा त्यांनी स्वीकारल्या त्यांच्याशी एकनिष्ठ राहून त्यांनी आपापले विचार मांडले. प्रा. रेगे यांचे आरंभीचे लेखन हे प्रामुख्याने Logical Positivism च्या अंगाने, इहवाद, बुद्धिप्रामाण्यवाद आणि उदात्मतवादी परिप्रेक्ष्यातून झाले असले तरी शास्त्रीजींच्या सान्निध्यात आल्यानंतर आणि भारतीय दर्शनांना भिडल्यानंतर त्यांच्या लिखाणात काही मूलभूत वदल होत गेल्याचे दिसून येतात. *हिंदू धार्मिक परंपरा आणि सामाजिक परिवर्तन*, *इहवाद आणि सर्वधर्मसमभाव* ही त्यांची अलीकडील पुस्तके पाहता रेगेविचारांचा विकास स्पष्ट होतो. पण हा विकास म्हणजे प्रा. रेगे यांच्या आरंभीच्या श्रद्धांत झालेला बदल नसून, त्यांच्या विवेकवादी, इहपर विज्ञाननिष्ठ, आधुनिक निष्ठांना भारतीय दर्शनपरंपरेतही आधार आहे याचा त्यांना उत्तरोत्तर प्रत्यय येत आहे. आणि यातूनच हिंदू धर्मपरंपरा व दर्शनपरंपरेच्या चौकटीत राहूनही आधुनिकता आत्मसात करता येणे शक्य आहे असा रेगे यांच्या लिखाणाचा अभिप्राय आहे. आधुनिक भारतातील विचारवंतांनी याच पद्धतीने पश्चिमेचा आधुनिक विचार यशस्वीपणे पचवून दाखवला हे रेगे न्या. रानड्यांच्या नवभागवत संप्रदायाच्या आधारे स्पष्ट करतात. त्यामुळे शास्त्रीजींप्रमाणेच रेगे यांना आधुनिकता, विज्ञाननिष्ठा, सामाजिक न्याय, व्यक्तिप्रतिष्ठा इ. मूल्ये स्वीकारताना हिंदू चौकटीचे वावडे नाही असे दिसते. 'हिंदू-ख्रिस्ती संवाद' या लेखात रेगे म्हणतात, "ख्रिस्ती पंडित श्रद्धेने ख्रिस्ती राहून ही आधुनिक दृष्टी स्वीकारू शकतील काय? ही दृष्टी... हिंदु परंपरेत मुरलेली आहे. ती दृष्टी अशी की सत्याची अनेक रूपे आहेत. आणि त्याच्यावर अनेक जीवनमार्ग आधारलेले आहेत. प्रत्येकाला आपल्या अंतःप्रेरणेप्रमाणे, अधिकाराला अनुसरून आपला जीवनमार्ग अनुसरावा लागतो. माणसाला दिसलेले सत्याचे कोणतेही विशिष्ट रूप हे एकमेव सत्य आहे आणि इतर सर्व रूपे असत्य आहेत असे नसते. पण आपापल्या मार्गाला श्रद्धेने अनुसरणारी सर्व माणसे अखेरीस सर्वांसाठी समान असलेल्या अशा सत्याशी पोचतात आणि हे सत्य सत्याच्या सर्व रूपांपलीकडचे असते." तात्पर्य काय तर, आधुनिक लोकशाही समाजास आवश्यक आणि अभिप्रेत असलेला अनेकसत्तावाद हा हिंदू परंपरेत अंतर्विहित असल्याने हिंदु परंपरा आधुनिकता पचवू शकते असा प्रा. रेगे यांचा निर्णय होतो. ख्रिस्ती समाजामध्ये प्रबोधनाची क्रांती झाल्याने ख्रिस्ती समाजालाही आधुनिकता पचवता आली. पण इस्लामच्या बाबतीत हे घडणे दुरापास्त आहे कारण मुसलमान लोक स्वतःच्या परंपरेकडे चिकित्सकपणे पाहू शकत नाहीत असे रेग्यांना वाटते. त्यांनी तसे पाहणे आवश्यक आहे, असे रेग्यांना वाटते. मुसलमान स्वतःच्या परंपरेकडे चिकित्सकपणे पाहू शकले तरच मुसलमानी सनातनवादाचा धोका टळू शकेल असा त्यांचा कयास आहे. रेगे यांच्या या प्रतिपादनावरून इस्लामविषयीची त्यांची काही 'रिझर्वेशन्स' स्पष्ट होतात. त्यामुळे, त्यांचा हेतू नसला तरी त्यांचे अलीकडील लेखन हिंदुत्ववादास पूरक ठरते व ते डॉ. अशोक चौसाळकर म्हणतात त्याप्रमाणे, नवहिंदुत्ववादाचे वाहक बनतात.

इस्लामला भिडताना रेगे यांना जी अडचण जाणवते तीच अ.भि. शहा, कुरुंदकर, डॉ. सहस्रबुद्धे या बुद्धिप्रामाण्यवादी पुरोगामी विचारवंतांना जाणवते. परिणामतः हिंदू जमातवादापेक्षा मुसलमान जमातवादाचा धोका या मंडळींना जास्ती वाटतो.

आणि परिणामतः इस्लामी जमातवादाची, मूलतत्त्ववादाची त्यांनी केलेली समीक्षा व कडव्या हिंदुत्ववाद्यांनी केलेली समीक्षा यांत फारसा फरक राहात नाही. मध्ययुगीन संतपरंपरा ज्या निकोपपणे, निर्भयपणे, समानतेच्या पातळीवर, देवाण- घेवाण करत इस्लामी परंपरेला भिडली किंवा अद्वैत वेदांताची दृष्टी स्वीकारून विनोबा ज्या निर्भयतेने कोणताही गंड न बाळगता हिंद्वेतर धर्मपंथांना भिडतात व समानतेच्या पातळीवरून संवाद करतात तसा संवाद करणे कुरुंदकर, सहस्रबुद्धे, रेगे या मंडळींना अवघड असल्याचे दिसते. या पुरोगामी मंडळींच्या लेखनात इस्लाम आणि मार्क्सवादाबद्दलचा गंड सतत जाणवतो.

साठोत्तर मराठी वैचारिक वाङ्मयात मोलाची भर घालणारा आणखी एक महत्त्वाचा गट म्हणजे मार्क्सवादी विचारवंतांचा होय. गं.बा. सरदार, दि.के. बेडेकर, नलिनी पंडित, प्रा. दामोदर कोसांबी, प्रा. राम बापट या मंडळींचा यात प्रामुख्याने अंतर्भाव करावा लागेल.

या मंडळींनी मार्क्सवादी अन्वेषणपद्धती स्वीकारून भारतीय इतिहास व समाजाकडे पहाण्याचा प्रयत्न केला. विरोधविकासाची दृष्टी ठेवून भारतीय समाज, राजकारण, वर्गरचना, जातिसंस्था, राष्ट्र- राज्यासंबंधीचा विचार, विविध राजकीय चळवळी व संस्कृतींची चिकित्सा केली. गं.बा. सरदार यांचे *संतसाहित्याची सामाजिक फलश्रुती*, *न्या. रानडेप्रणीत सामाजिक सुधारणेची तत्त्वमीमांसा*, म. फुले, आगरकर, वि.रा. शिंदे, प्रबोधनकालीन विचारवंत, आंबेडकर यांविषयी केलेले लिखाण अधिक अर्थगर्भ ठरते ते त्यांच्या मार्क्सवादी आकलनामुळे. हाच सखोलपणा व विषयाचा एकूण आवाका दिसतो तो दि.के. बेडेकरांच्या लिखाणात. *हेगेल*, *धर्मश्रद्धा – एक पुनर्विचार*, *समाज-चिंतन*, *ललित चिंतन*, *धर्मचिंतन*, *संयुक्त महाराष्ट्र* आणि पुस्तकरुपात न आलेल्या त्यांच्या असंख्य लेखांतून बेडेकर हे समाजाकडे पहाण्याची कठोर पण त्याचवेळी गाढ आस्था असणारी दृष्टी देतात. मराठी वाङ्मयात विरोधविकासात्मक भौतिकवादी अन्वेषण-पद्धतीचा समर्थपणे वापर केला तो एका बाजूला जावडेकरांनी तर दुसऱ्या बाजूला बेडेकरांनी. समकालीन घटनांची दखल घेऊन त्यातील वादतत्त्व नेमकेपणाने स्पष्ट करणे हे बेडेकरांच्या लिखाणाचे वैशिष्ट्य असल्यामुळे एरवी सामान्य घटनेकडे देखील कितीतरी अर्थपूर्णरित्या पाहता येते हे बेडेकरांच्या लिखाणातून स्पष्ट होते. म्हणूनच संयुक्त महाराष्ट्राचा प्रश्न असो, किंवा दत्ता वाळ, रजनीश यांच्या कार्याचा परामर्श असो, हेगेल असो वा गांधी असोत, अस्पृश्यतेचा प्रश्न असो वा अल्पसंख्याकांचा प्रश्न असो बेडेकर अत्यंत नेमकेपणे त्या प्रश्नाला भिडतात व त्याचे विश्लेषण करतात. दि.के. बेडेकरांच्या क्षमतेच्या मानाने त्यांचे ग्रंथ लेखन काहीच झाले नाही ही मराठी वाङ्मयाच्या दृष्टीने खेदाचीच बाब आहे. पण त्यांच्या लेखनातून, संवादातून व भाषणांतून त्यांनी मराठी वाङ्मय जे समृद्ध केले त्यास तोड नाही. मार्क्सवादी विश्लेषणपद्धतीची सर्जनशील क्षमता ध्यानात येते ती बेडेकरांच्यामुळे.

सत्तरीच्या दशकात महाराष्ट्रातील राजकारण व समाजकारण यांमधील अंतर्विरोध पृष्ठभागावर येऊ लागले. हिंदू-मुसलमान दंगली व सवर्ण-अस्पृश्य दंगलींचे प्रमाण वाढले. पंचवार्षिक योजनांमुळे समाजाच्या वर्गीय रचनेत बदल होत होते. सुशिक्षित बेकारांची संख्या वाढत होती. विद्यार्थी वर्गात असंतोष होता. या पार्श्वभूमीवर दलित पँथर, नक्षलवादी चळवळ, युवक क्रांति दल यांसारख्या विद्रोही व क्रांतिकारी चळवळी अस्तित्वात आल्या. दलित साहित्याने दलित जीवनानुभव व दलित जीवनदृष्टी स्पष्ट केली. जात आणि वर्ग यांच्यातील परस्परसंबंध काय हे प्रश्न ऐरणीवर आले. दलित वर्गामध्ये मार्क्सवादासंबंधीचे आकर्षण वाढले. आंबेडकरवाद व मार्क्सवाद यांचा समन्वय घालण्याचे प्रयत्न सुरू झाले. नलिनी पंडित यांच्या *स्वातंत्र्योत्तर दलित चळवळ*, *जातवाद आणि वर्गवाद* या पुस्तकांत याचे पडसाद उमटल्याचे दिसतात. सत्तरीचे आणि ऐंशीचे दशक हे जात आणि वर्ग यांच्या चर्चाविश्वाभोवती केंद्रीभूत झाल्याचे दिसते. साहजिक म. फुले, आंबेडकर आणि गांधी यांच्या विचारांचा नव्याने, विशेषतः डाव्या विचारवंतांकडून पुनर्विचार सुरू झाला. सरदारांचे म. फुलेंवरील पुस्तक, गांधी आणि आंबेडकरांवरील पुस्तक, नलिनी पंडितांचे गांधींवरील पुस्तक, जेधे, जवळकर, भालेकर, कोठारी इ. ब्राह्मणेतर चळवळीतील नेत्यांच्या कार्याचा आणि विचारांचा आढावा घेणारी पुस्तके याच काळात अवतरली. *अर्वाचीन महाराष्ट्रातील जातिसंस्थाविषयक विचार* हे प्रस्तुत लेखकाने संपादित केलेले व महाराष्ट्रातील विचारवंतांनी जातिसंस्थेविषयक केलेल्या विचारांचा परामर्श घेणारे पुस्तक याच संदर्भात अवतरले. एकूणच जात-वर्ग संबंध, फुले-गांधी-





आंबेडकर आणि मार्क्स, ब्राह्मणेतर चळवळ यांविषयी अधिक प्रगल्भ जाण करणारे लेखन या दशकात झाल्याचे दिसते.

जात-वर्ग चर्चाविश्वाच्या संदर्भात सर्वांत मौलिक आणि युगप्रवर्तक भर टाकली ती कॉ. शरद पाटील यांनी. पोथिनिष्ठ मार्क्सवादाची फारकत घेऊन कॉ. पाटलांनी 'मार्क्सवाद-फुले-आंबेडकरवाद' नामक बहुप्रवाही अन्वेषणपद्धती स्वतंत्र प्रज्ञेने शोधून काढली. भारतीय इतिहास, दर्शने, जात आणि वर्गरचना, साहित्यसमीक्षा आणि सौंदर्यशास्त्र या क्षेत्रांना ती लागू केली आणि भारतीय समाजाचे विश्लेषण केले. भारतीय समाजातील आणि दर्शनांतील प्रमुख संघर्ष हा ब्राह्मणी विरुद्ध अब्राह्मणी असा असून भारतीय समाजरचनेचा जात हाच पाया असल्याचे त्यांनी स्पष्ट केले. या संदर्भात त्यांचे *दास-शूद्रांची गुलामगिरी, खंड १, भाग १ आणि २* ही ग्रंथरचना मराठी सारस्वताचे लेणे ठरावी इतकी मोलाची आहे. या ग्रंथांवरोबरच *अब्राह्मणी सौंदर्यशास्त्र*, *मार्क्सवाद-फुले-आंबेडकरवाद*, *रामायण-महारभारतातील वर्णसंघर्ष* ही पुस्तके, बौद्ध दार्शनिक धर्मकीर्ती, दिग्नाग, अश्वघोष यांच्या योगदानाचा परामर्श घेणारे लिखाण तितकेच मूलगामी आहे. कॉ. पाटील यांनी फुले-आंबेडकर विचाराची दार्शनिक पातळीवर मांडणी केली. संस्कृत व पाली भाषेतील साहित्याचा आधार घेत, भारतीय दर्शने, मार्क्सवाद, स्त्रीवाद, आधुनिक पश्चिमी तत्त्वज्ञाने, मानववंशशास्त्र, भाषाशास्त्र या क्षेत्रांतून झालेल्या संशोधनाचा वापर करून भारतीय विचारपरंपरेचा मर्मग्राही वेध घेतला. मातृसत्ताक समाजापासून वर्गीय समाजापर्यंत भारतीय समाजाची ऐतिहासिक वाटचाल कशी झाली याचा पट कॉ. पाटलांनी उकलून दाखवला. दुर्दैवाने, *नवभारत*, *तात्पर्य* या नियतकालिकांचा अपवाद वगळता, त्यांच्या या लेखनाची गंभीर चर्चा अजूनही झालेली नाही, मग त्याचे समीक्षण तर दूरच राहो. या सबंध साहित्यातून वर्ण-जाति-वर्ग, स्त्री-दास्यांताचा विचार कॉ. पाटलांनी मांडला व महाराष्ट्राच्या प्रदीर्घ व संपन्न वैचारिक परंपरेची बूज राखली.

कॉ. पाटलांप्रमाणेच रावसाहेब कसबे यांचे *आंबेडकर आणि मार्क्स* हे पुस्तक आंबेडकरांवरील प्रगल्भ भाष्याची साक्ष देते. पारंपरिक मार्क्सवाद आणि पारंपरिक आंबेडकर यांच्या मर्यादा उल्लंघून ऐतिहासिक दृष्टीने ते मार्क्स विचार व आंबेडकर विचार यांचा संयोग साधायचा प्रयत्न करते. त्या बरोबरच *झोत*, *दलित चळवळीची वाटचाल* या पुस्तिका, *आंबेडकरवाद*, *हिंदु-मुस्लीम प्रश्न आणि सावरकरांचा हिंदु राष्ट्रवाद* आणि अगदी अलीकडे प्रसिद्ध झालेले *मानव आणि धर्मचिंतन* ह्या मौलिक ग्रंथांमुळे मराठी वैचारिक साहित्य समृद्ध झाले आहे. रावसाहेबांचे एकूण लिखाण हे दलित विद्वत् वर्गाच्या सर्जनशील व्यासंगाची साक्ष देते.

याच सर्जनशीलतेच्या संदर्भात बाबूराव बागूलांच्या *दलित साहित्य : एक क्रांतिविज्ञान* या ग्रंथाची दखल घ्यावी लागेल.

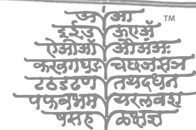
ऐंशी आणि नव्वदीच्या दशकाने जमातवाद आणि धर्माचा विषय ऐरणीवर आणला. बाबरी मशिदीच्या पाडावानंतर हिंदुत्ववादाने पुन्हा आक्रमक रूप धारण केले. सावरकरविचार, हिंदुत्वविचार मांडणारे वैचारिक साहित्य अधिक आक्रमकपणे पुढे आले. स.ह. देशपांडे यांचे *हिंदुत्व : सावरकर ते भाजप* हे पुस्तक, शेषराव मोरे यांची सावरकर आणि आंबेडकरांवरील पुस्तके या आक्रमक हिंदुत्ववादी विचारांची साक्ष देतील. हिंदुत्वविचार अधिकाधिक व्यापक व सर्वसमावेशक होत आहे, पण येथील पुरोगामी व डाव्यांना तो समजावून घ्यायचा नाही, असा टीकेचा सूर शेषराव मोरे, स.ह. देशपांडे यांनी लावला आहे. या उलट, बहुजनवादाच्या लाटेचा फायदा घेऊन फुले-आंबेडकरांचे हिंदुत्ववादी, 'सामाजिक समरसतावादी' यांचेकडून कसे अपहरण होत आहे यासंबंधीच्या पुस्तिका सुहास पळशीकर, रणजीत परदेशी यांनी प्रसिद्ध केलेल्या आहेत. साठोत्तर मराठी वैचारिक साहित्याचा स्थूल आढावा हा असा आहे.

या वैचारिक साहित्याने काही विषयांची मात्र उपेक्षा केली आहे. विनोबा, धर्माधिकारी इ. गांधीवादी व कॉ. शरद पाटील वगळता उपरोक्त विचारवंतांनी स्त्रीप्रश्नाची अजिबात दखल घेतल्याचे दिसत नाही व त्याविषयीचे लिखाणही त्यामुळे झाले नाही.

दुसरी गोष्ट म्हणजे गांधी आणि विनोबा यांनी हिंदुधर्म आणि परंपरा यांच्या विषयीची समज जास्तीत जास्त विकसित केल्यानंतरही, त्या परंपरेच्या ज्या मर्यादा सिद्ध झाल्या त्या स्वीकारून हिंदू परंपरेच्या बाहेर जाण्याचा विचार मार्क्सवादी आणि आंबेडकरवादी नसलेली मंडळी का करीत नाहीत असा प्रश्न पडतो. तिसरी गोष्ट म्हणजे कॉ. पाटील, कसबे व नलिनी पंडित यांचा अपवाद वगळता, जातीच्या प्रश्नाला उपरोक्त

कोणत्याही विचारवंताने अग्रक्रमाने हात घातलेला नाही. वास्तविक महाराष्ट्रामधील जातविषयक चर्चाविश्व इतके समृद्ध असताना एकाही विचारवंतास त्याची काही एक सुसूत्र मांडणी करावी असे वाटू नये हे आश्चर्यच होय. आणि चौथी गोष्ट म्हणजे मुस्लिम प्रश्नाचा साचेबंद पद्धतीने केला जाणारा विचार! मुळात, शहा, कुरुंदकर, दलवाई यांसारखे काही अपवादात्मक विचारवंत वगळता, मुस्लिम प्रश्नाची शास्त्रशुद्ध पद्धतीने व समग्र दखल घ्यावी असे उपरोक्त विचारवंतांपैकी कोणालाही वाटले नाही. जी दखल घेतली गेली ती किती साचेबंद, एकसुरी पद्धतीची आहे हे प्रा. फक्रुद्दीन बेन्नूर यांचे *भारतीय मुस्लिमांची समाजरचना व मानसिकता* हे पुस्तक वाचल्यावर लक्षात येते. पर्यावरणवाद, स्त्रीवादी विचार हे अजूनही मराठी सारस्वतात ग्रंथाचे विषय झालेले नाहीत. मग आधुनिकोत्तरवाद, 'सबाल्टर्न स्टडीज' या विषयासंबंधी बोलायलाच नको. या विषयांना भिडल्याविना मराठी वैचारिक साहित्य अद्ययावत आणि समृद्ध झाले असे म्हणता येणार नाही.

अनुक्रमणिका







शॉपिंग व कमर्शिअल कॉम्प्लेक्स 'रियाद', सौदी अरेबिया

वैशिष्ट्यपूर्ण व खास ध्येय असलेला एक उद्योग समूह

दूरदृष्टीच्या, द्रष्ट्या व्यक्तीने, म्हणजेच श्री. बी. जी. शिर्के यांनी शिर्के-सिपोरेक्स उद्योग समूहाची स्थापना केली. जेव्हा त्याची सुरूवात केली तेव्हाच, त्यांनी या उद्योग समूहाच्या संपूर्ण ध्येयाची आखणी केलेली होती. स्थापत्य-बांधकाम शास्त्राचे संपूर्णतः औद्योगिकरण करून तंत्रज्ञानाच्या दृष्टीने सर्वोत्कृष्ट व किफायतशीर किंमत असलेल्या दर्जेदार उत्पादनांव्दारे देशाच्या इमारत बांधकाम साहित्याची (मटेरिअल्सची) गरज भागविणे हेच उद्दिष्ट होते.

आमचे मनुष्यबळ हीच आमची शक्ती :

आम्ही स्थापत्य शास्त्रज्ञ, अभियंते, रचनाकार, रासायनिक, तांत्रिक, व्यवस्थापन आणि वित्त या सारख्या विविध क्षेत्रातील व्यवसायिक व कामगार मिळून नऊ हजाराहून अधिक व्यक्तींची नेमणूक केलेली असून त्यांच्या प्रशिक्षणाची व्यवस्था केली आहे. पुण्याजवळील मुंढवा येथील आमच्या ५३ एकराच्या प्लॉटमध्ये अत्याधुनिक संशोधन व विकासाच्या सोयी असलेले ९ अत्याधुनिक संपूर्ण सुसज्ज असे एकात्मिक कारखाने आहेत.

आमची वैशिष्ट्ये :

अत्याधुनिक पद्धतीने अति जलद गतीने, सर्वांना परवडण्याजोगी उच्च दर्जाची सर्व सोयी-सुविधा असलेली उपनगरे तयार करण्याचे आमचे ध्येय आहे. यासाठी आम्ही अशा मजबूत, त्वरीत उत्पादन करता येण्याजोग्या व परवडण्याजोग्या इमारत बांधकाम साहित्यांची अत्याधुनिक शास्त्र-तंत्राने निर्मिती करतो. बऱ्याच उत्पादनास भारतीय मानक संस्थेचा गुणवत्ता दर्जाप्रत ठरविण्याचा शिक्कामोर्तब आहे. तसेच बी. जी. शिर्के कन्स्ट्रक्शन टेक्नॉलॉजी लि. आय. एस. ओ. ९००१ व सिपोरेक्स इंडिया लि. आय. एस. ओ. ९००२ प्रमाणित कंपन्या आहेत. शिवाय सिपोरेक्स उत्पादनास भारतीय मानक संस्थेचा आय. एस. आय. शिक्कामोर्तब पण आहे. त्यामुळे आमची कामाची सर्वांगिण दर्जाप्रत, गती व किंमत सर्वांना परवडणारी असते. म्हणून देशात-परदेशात सर्वत्र आमच्या मालास मोठ्या प्रमाणावर मागणी आहे.

आमचे सहभाग :

आमचा स्वीडनच्या इंटरनॅशनेला सिपोरेक्स-अेबी, स्वीडन यांचेशी सहभाग आहे. तसेच आमच्या विविध उत्पादने व तंत्रज्ञानासाठी.



सेंट्रल ॲथलेटिक स्टेडियम श्री शिवछत्रपती क्रीडा नगरी, बालेवाडी, पुणे

अग्रगण्य कंपन्यांशी खालीलप्रमाणे तांत्रिक-सहकार्य आहे.
एल्बा, जर्मनी - ऑटोमेटिक वे-बॅचिंग व मिक्सिंग प्लॅन्टस, पोटेन एस.ए. फ्रान्स - टॉवर क्रेन्स (१ ते ५० टनांची क्षमता, उंची १०० मीटर्स पर्यंत), प्युराक स्वीडन - वेस्ट वॉटर ट्रीटमेन्ट प्लॅन्टस्, रीड सिस्टीमस्, यु. एस. ए. - प्रगत जीआयसी ग्रेन स्टोरेज सायलो सिस्टिमस्

आमचे मानाचे तुरे :

● स्थापत्य-बांधकाम शास्त्राचे संपूर्ण औद्योगिकरण ● प्रिफॅब साहित्य ● टर्नकी लंपसम-एक रकमी वट्ट ठेका पध्दती ● एकाच छताखाली आरंभापासून ते पूर्णत्वापर्यंतच्या सर्व महत्वाच्या सेवा ● आधुनिक धान्य साठवणूक व त्यांचे संरक्षण, हाताळणी इ. कोठारांची निर्मिती, उभारणी व स्थापना (इन्स्टॉलेशन) ● ३०० दिवसात क्रीडा नगरीचे बांधकाम-एक जागतीक विक्रम.

भविष्य-काळातील आमच्या योजना :

स्थापत्य व बांधकाम शास्त्राच्या औद्योगिकरणाचा सर्वत्र प्रसार-प्रचार. प्रत्येकास निवारा मिळवून देण्याचा प्रयत्न. भारतातील जंगले व नैसर्गिक साधन-संपत्तीचे रक्षण व पर्यावरणाचे संतुलन साधणे इ. इ. महत्वाच्या कामात कार्यरत असलेली शिर्के-सिपोरेक्स ही एक अग्रगण्य संस्था आहे. आमच्या तंत्रज्ञानाने व क्षमतेने गुणवत्तेत वस्तुनिष्ठ दर्जा राखणे हे आमचे ध्येय. उद्याच्या भारताचा एक अंगभूत व अविभाज्य घटक म्हणून नावारूपास येण्याच्या आशेने व आत्मविश्वासाने आम्ही मार्गप्रतिक्षा करीत आहोत.



SHIRKE शिर्के सिपोरेक्स उद्योग समूह SIPOREX

७२-७६, मुंढवा इंडस्ट्रिअल इस्टेट, पुणे : ४११ ०३६. फोन : ६७०१५१, ६७०७५५. फॅक्स : (०२१२) ६७१६१२, ६७०३११
मुंबई : २६२४५७४/६७०३१९, २६२४८१४. बॅंगलोर : २२७७३६०, २२७७३६१. दिल्ली : ६४६४०७६, ६४६२३०८.
हैद्राबाद : ८४१७३८, ८४६५०८. नागपूर : ५३३५११.



अनुक्रमणिका

